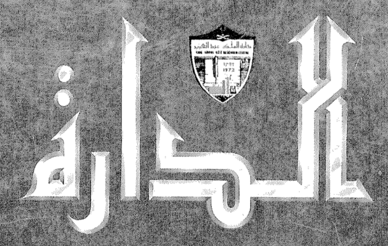






هدية العدد
كشاف ١٥ عاماً



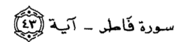
مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

العدد الأول • السنة السادسة عشرة • شوال ، ذو القعدة ، ذو الحجة ١٤١٠ هـ





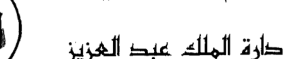
وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ



طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ـ الهاتف : ٤٩٨٣٣٩٢ ـ الرياض



بسم الله الرحمن الرحيم



دارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ في ٥/٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/١٢٦٠٨ في ٢٠/٥/١٣٩٦هـ.

مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز

العدد الأول • السنة السادسة عشرة •

شوال، ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٠هـ

☒ ٢٩٤٥ - الرياض: ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسيملي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



البحوث

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
☎ : ٤٤١٧٠٢٠

الإدارة والتحرير

☎
٤٤١٣٩٤٤ – ٤٤١٢٣١٨
الفاكس : ٤٤١٢٣١٦

الاشتراكات

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز

● آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ●





● ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وأن يكون اسم الباحث رباعياً ، وأن يذكر عنوانه مفصلاً .
● ترسل البحوث سرياً إلى محكمين ، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة .
● ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث .
● لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة .
● لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

* الاشتراكات السنوية *

■ ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .

● وفي البلاد العربية ما يعادلها .

■ ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

قيمة العدد

السعودية : ثلاثة ريالات ـ الامارات العربية : أربعة دراهم
قطر : أربعة ريالات ـ مصر : ٤٠ قرشاً ـ المغرب خمسة دراهم ـ تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعون

● السعودية : الشركة السعودية للتوزيع
✉ ١٣١٩٥ جدة ٢١٤٩٣ ـ ☎ : ٦٦٩٤٧٠٠
☎ ٤٧٧٩٤٤٤ الرياض

■ أبو ظبي : مكتبة المنهل
✉ ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ ☎ : ٣٢٣٠١١

● دبي : مكتبة دار الحكمة
✉ ٢٠٠٧ ـ ☎ : ٢٢٨٥٥٢

■ قطر : دار الثقافة
✉ ٣٢٣ ـ ☎ : ٤١٣١٨٠

● البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
✉ ٢٢٤ المنامة ـ ☎ : ٢٦٢٠٢٦

■ مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء ـ القاهرة ☎ : ٧٥٥٥٠٠

● تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج

■ المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
✉ 683 الدار البيضاء 5



• صورة الغلاف •

زخرفة عربية

في هذا العدد

بنو إسرائيل كانوا بدواً.. ومازالوا..



• بقلم رئيس التحرير •

بنو إسرائيل (يعقوب عليه السلام) كانوا بدواً رُحّلا لم يستقيموا في مكان في فلسطين ، وإنما كانوا في بيوت الشَّعر ، رعاة الشاة أهل عير يرحلون من مكان إلى مكان ، فالقوم الجبارون في فلسطين وهم الكنعانيون ، لم يسمحوا لبني إسرائيل بأن تكون لهم مدينة ، حتى أني قرأت في بعض التفاسير ، ولعل ذلك كان في تفسير سورة يوسف للأستاذ العلمي ، فقد ذكر وهو يفسر ما تضمنه قول الله تعالى من الأخبار التي أخبر بها بعد كلمة الحمد لله من الرسول النبي الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن

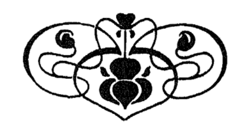
إسحاق بن إبراهيم حين استقبل أباه يوم وصل إلى مصر قال حامداً الله والذي جاء بكم من البدو فهذه الآية لا ينكرها إلا كافر فبنو إسرائيل كانوا بدواً فهم لم يصلوا إلى مصر إلا وعددهم لا يكاد يبلغ سبعًا وثمانين فرداً ؛ يعقوب وبنوه الأحد عشر ومن تبعهم ، فهم من البدو ، ويعني ذلك أن ليس لهم حضارة فلم يكونوا من بناة الحضر ولا الحضارة ، وإنما كانوا أهل عير فقد قال العلمي أن رحلتهم - ويعني بني إسرائيل الأحد عشر - كانت من بين أجا ، وسلمى (جبلىّ طيّ) كأنما فلسطين قد ضاقت بهم فرحلوا وهم البدو على عيرهم من مكان إلى مكان ، وحين وصلوا مصر يمتارون كانوا أهل عير ، فوجود العير لديهم يثبت بداوتهم ، فهم بذلك لم يكونوا صنّاع حضارة ، فالحضارة إنسان وزمان ومكان وعلم ، واليهود اليوم وأكثرهم ليسوا إسرائيليين مازالوا يعيشون على هامش أي بلد حلّوا فيه ، اليهودي إنسان إنطرادي ، والإنطرادي لا يبني حضارة ، واليهودي لا وطن له ، فعدم الاستيطان لا يبني حضارة ، أما العلم فمما لا شك فيه أن في بعض اليهود علماء ، ولكن علمهم ليس في ثبت بني إسرائيل ، ولا هو في مجدهم ، ولهذا اذكر ثلاثة وصلوا بعلمهم الى فوق ، ولكنه ليس علم اليهود ، ولا علم بني إسرائيل ، إسحاق نيوتن علمه وما اخترع إنما هو في ثبت الإنجليز ومجدهم وانشتين ونظريته النسبية وما تفرع عنها ليست ذلك في ثبت اليهود وإنما هو أولاً في مجد ألمانيا وتمجيد الولايات المتحدة ، والمؤرخ أمين لودفيج وما أبدع ما صنع ليس هو في حضارة اليهود ولا في ثبتهم وإنما هو في حضارة النمسا وثبت امبراطورية ماري تريزا ، فالقول بأن معركة اليهود مع العرب صراع حضاري فضة فجفاجة وإن قالها من قالها ، حرب اليهود على العرب همجية ، ودفاع العرب إنقاذ لحضارة .

والخلاصة أن اليهود لم يكونوا أصحاب حضارة ، فلا إنسان ولا

زمان ولا مكان ، فما داموا يعيشون على هامش الأرض التي يأوون إليها ، فالغجر البوهيميون أوهم النَّوَّر ، والصُّلَّبُ أحسن منهم ، في تمسكهم بما تعودوا عليه وما يرتزقون منه .

ولعلي عرفت سنداً مما ذكره الأستاذ العلمي إذ رأيت قينة وهي مشخص قطعة ذهبية مصور عليها صورة النبي الرسول موسى عليه السلام يمسك بعصاه يهش على غنمه وكان يملكها الشيخ أحمد الموصلي يرحمه الله وقال لي إنه إشتراها من الذي وجدها في رمال الجبلين أجا ، و سلمى ولا أدري أين هذا المشخص الآن .

• محمد حسين زيدان •



«نحو معجم لُغويّ أمثل»

د. علي توفيق الحمد

(١)

نعيش الآن في عصر التطور العلمي والمعرفي والحضاري بشكل عام، وإزاء التطور الهائل في مناحي الحياة المختلفة ، كان لابد من تطور في مختلف الدراسات لتواكب ذلك التطور الهائل الذي يعيشه إنسان القرن العشرين ، ولا مجال لتخلّف أي فرع من فروع الدراسات المختلفة ؛ لأن حاجات الإنسان المتطورة والمعاصرة تفرض عليه أن يطور دراساته لتلبية تلك الحاجات ، ليعيش هذا التطور ويواكبه ويستثمره ، وإن لم يفعل ، بقي يعيش متخلفا عن ركب عالمه قرنًا أو قرونًا ، وفرض على نفسه أن يبقى تابعًا متأخرًا، لا يستطيع

المشاركة في الحضارة الإنسانية ، التي أراها تراثًا إنسانيًا عاما ، حقًا إنسانيًا عامًا ، وفي الوقت نفسه ، واجبا إنسانيا عامًا .

ولعل من أهم ما يعني الإنسان في تطوره لغته ، فهي وعاء فكره ، ووسيلته في التعبير عن نفسه وحاجاته ورغائبه وانفعالاته ، علاوة على أنها وسيلة في اكتساب معارفه ، فلابد من أن تواكب اللغة تطورات العصر بكل تشعباتها ، حتى يستطيع استيعاب هذا التطور بلسانه القومي أوّلاً ، ثم الانطلاق نحو المشاركة الفعّالة في بناء صرح الحضارة الإنسانية ، مخلّفًا بصماته القومية على ذلك الصرح الإنساني الهائل.

واللغات الإنسانية - بشكل عام - فيها خاصية المرانة والقدرة على الإستيعاب بدرجات متفاوتة ، لأن لكل واحدة منها مجموعة أصوات تعمل وفق نظام معين.

وتتوقف قدرة اللغة على الإستيعاب والتعبير عن متطلبات الإنسان وحاجاته وأفكاره وآرائه على عدد من العوامل ، لعل من بينها التجربة التي مرت بها تلك اللغة ، فهل مرت تلك اللغة بتجربة حضارية في عصورها ومراحل حياتها السابقة ؟ وهل نجحت في إستيعاب تلكم الحضارة ونقلها ، والوفاء بالتعبير عنها؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب ، فإن الموقف يُطمْئن على أن اللغة لديها القدرة والإستعداد والمرانة والكفاية.

لكن اللغة بأنظمتها الصوتية لا تعيش في فراغ ، ولا تعمل أو توجد إلا على ألسنة جماعة تستخدمها، فقدرتها وطاقاتها كامنة فيها ، يفجّرها الإستعمال والإنسان ، فاللغة تنشط بنشاط الجماعة التي تستخدمها ، وتخمل بخمولهم وتأخرهم .

ولغتنا العربية عاشت تجارب إن لم تكن أغنى من تجارب غيرها ، فهي لا تقلّ عنها البتّة ، وقد امتحنت مرّات غير قليلة ، ونجحت في الامتحان في كل مرة . فقد عاشت حالة البداوة في الوفاء بحاجاتها . لقد نجحت في التعبير عن حاجات الإنسان البدوي وأحواله وصحرائه وسمائه ، وناقته ومرعاه ، وعلاقاته

الإنسانية ، ومعارفه وحكمته وفكره ، ورجائه ، وخوفه وطمعه ، ووسعت كل شؤون حياته ، وما أحاط به ، وما صادفه أو عاشه من حالات أو حاجات .

ثم تعرّضت لامتحان قاس صعب ، فجّر طاقاتها ، عند نزول رسالة السماء بالدعوة الإسلامية ، التي قامت على الوحدانية والتوحيد ، وحطّمت مفاهيم الوثنية والشرك ونسفت الأنظمة التي كانت سائدة، وأتت بأنظمة إلهية عظيمة، ذات مفاهيم مختلفة ، لم يألفها العربي آنذاك ، وهنا برز دور اللغة العربية ، فاستطاعت إستيعاب تلك المفاهيم ووفت بالتعبير عنها وأبانت ، فحملت مفاهيم ومدلولات جديدة في العقيدة ، والأحكام والفقه وأصوله ، والتنظيم والمعاملة والحرب والإدارة ، وفي كل مناحي حياة الإنسان ، وعلاقته بخالقه العظيم الأوحد عزّ وجل ، وعلاقته بغيره في مجتمعه ، أو غيره من المجتمعات ، أو الموجودات.

إنها تجربة صعبة قاسية تعرضت لها لغتنا ، ولكنها ، والحمد لله ، أثبتت جدارتها وكفايتها ، وبالتالي فقد استفادت قوة إضافية إلى قوتها ، وأصبحت مستعدة للنجاح في كل تجربة تنتظرها ، كما قدر لها أن تنجح في هذا الامتحان العسير الأول .

ومن سنّة الحياة التبدّل والتحوّل والتطوّر ، وكان التطور المتسارع والهائل بانتظار الإنسان العربي المسلم ولغته .

وفي أواخر العهد الأموي وبداية العهد العباسي ، وبعد الإيمان بعقيدة التوحيد السماوية السمحة والإستقرار عليها ، والتمسك بها ، وارتضائها عقيدة ثابتة دائمة راسخة ، لا نرضى عنها بديلا ، ولا نقبل لها تغيّرا ، أو نبغي عنها تحوّلا ، إلى أن يرث الله ـ سبحانه ـ الأرض ومن عليها ، واجهنا تطوّرا متسارعًا هائلاً في مظاهر الحياة المادية والفكرية ومناحيها المختلفة ، بعد بدء عهد الترجمة ، ونقل العلوم والمعارف عن اللغات الأخرى ، وبعد الاختلاط بأبناء الأمصار المفتوحة، ودخول بعضهم أو أكثرهم في الإسلام ، وبعد الإطّلاع على ما لدى هذه الشعوب من معارف وعلوم ومفاهيم .فتطورت لدينا آلة الحرب والإدارة والاجتماع والحكم والاقتصاد ، فكانت اللغة على قدر مسؤولية المواجهة ،

فاستوعبت هذه المفاهيم الطارئة، وعبّرت عنها دون إحساس بعجز أو قصور . فهي إن كانت قد نجحت في مواجهة نتائج الثورة على عقيدة الشرك والوثنية ، واستوعبت مفاهيم تغيّر العقيدة الى عقيدة التوحيد الخالص ، وما حملته هذه العقيدة الجديدة من نُظم في الحياة والمعاملات في المرة الأولى ، فقد واجهت بسهولة طفرة العلم والحضارة في بداية عصر الحضارة العربية الإسلامية ، وواكبت تلك الحضارة بكل مستجداتها ومفاهيمها ، واستوعبتها ووفت باحتياجات التعبير عنها ، فحملت أفكارها ونظرياتها ، وغدت لغة التأليف والتدريس والإختراع والنظريات قرونًا عديدة .

وكان الأمر هيّنًا يسيراً على الإنسان العربي ولغته ، لأنه كان في تلك الحقبة من الزمن مبدعًا ومنتجًا على قدر حاجاته وما يحيط به ، فلم يجد مشكلة في التعبير عما يحيط به ويحتاج إليه أو يبدعه ، فقد عرف الجمل - في مرحلة البداوة - وأحواله وتطوّرات سنّه ، ونشاطه ومرضه ، فعبّر عن ذلك بسهولة ، وواجه داءه فعبّر عنه ، ووصفه ، واخترع - اكتشف - له الدواء ، فعبّر عنه أيضًا ، وقُلْ مثل ذلك في كل حاجاته وما أحاط به . إذ كان الإنسان العربي - بلغته - في مستوى تلك الأنشطة ، وكان يعيشها ويعيها .

ولمّا تطور الأمر وتقدمت المعرفة بالإنسان العربي في عهد الحضارة العربية الإسلامية ، كان هو المبدع أو المشارك في الإبداع ، فعرف أقسام الحديث الشريف مثلا ، فوضع لتلك الأقسام أسماء بسهولة ، فهذا حديث صحيح وهذا ضعيف وذاك حسن ، وقسم الضعيف الى مرسل ومنقطع ، وكذلك هناك حديث متواتر وآخر خبر آحاد .. الى غير ذلك من المصطلحات . وهو الذي عرف القراءات القرآنية بخصائصها وأسانيدها ، فلم يجد صعوبة في وصفها ووضع الأسماء لها بالسليقة والطبع ودون عناء . وعرف النظريات العلمية ، وشارك في وضعها ، في الطب والفلك والكيمياء واللغة والرياضيات وغيرها ، وكان الأمر عليه سهلاً في التعبير عنها بلُغته ، وأسعفته لغته في الإبانة عن حاجاته

المستجدّة. فأصبح لديه لغة طبّية ، تفي بمتطلبات هذا العلم وحاجاته ، ولغة رياضية وفلكية ... وغيرها ، وأفسحت اللغة صدرها لأبنائها ، وأسعفتهم في التعبير عن حاجاتهم ، والمفاهيم الجديدة ، والمستحدثات الطارئة المستجدّة ، وتطورت اللغة في قدراتها ، على مستوى الأصوات والنطق والأداء ، وعلى مستوى الصيغ ، وعلى مستوى التراكيب ، وعلى مستوى تقبّل دلالات جديدة للألفاظ العربية الأصيلة ، عن طريق التوسع في الاشتقاق والمجاز ، وحتى على مستوى تقبل ألفاظ دخيلة حين الحاجة ، ولكنها عرّبتها في صيغها وأصواتها .[1]

ولكن الأمر أصبح مختلفًا في العصر الحديث بالنسبة للإنسان العربي ولغته ، فقد أصبح مستقبلاً متلقّيًا لثمرات العلم ومظاهر الحضارة الإنسانية الحديثة المختلفة بعد أن كان مبدعًا ومنتجًا ، واعتقد أن الأمر سهل على مخترع آلة أن يصفها وأن يسمّيها بلغته ، وقد يتّم ذلك دون عناء ، أو ربما دون تفكير مليّ ، وبالسليقة والطبع، لكن الأمر مختلف بالنسبة للإنسان المتلقي المستقبل ، فهو إمّا أن يأخذ هذه الآلة - مثلا - مع اسمها الأعجمي ، ويجد لغته بعد مدة من الزمن عاجزة أمام هذه الزخم الهائل من مبتكرات الحضارة الحديثة بأسمائها الأجنبية المختلفة المصادر ، فتصبح كالثوب المرقّع البالي ، وقد طغت الكلمات الأعجمية على الفصيحة العربية الأصيلة ، فتنطمس شخصيتها وتضيع هويتها ، وهنا مكمن الخطر. وإمّا أن يشمّر الإنسان العربي عن ساعد الجد ، وينشط بلغته ، لتستوعب كل المفاهيم الواردة ، مع ما في هذا من جهد وعناء في بداية الأمر خاصة، وبذلك يجعل لغته حيّة نشطة في مستوى الزخم الحضاري والإبداعي الذي نعيشه في هذا العصر وهذا دور عالم المصطلح اللغوي المنطقي العالم ، أو الذي يستعين بالعلماء في مختلف التخصصات لتسهيل مهمته وإنجاحها . وليس المجال في هذا البحث مجالا لوضع الأسماء والمصطلحات ومناسبتها للمسميات والمفاهيم وتقسيمها ، أو طرائق وضعها ، فذلك مجاله علم المصطلح . لكن الأمر يتصل - بصورة أو بأخرى - باللغة وتنميتها وتطورها ، وبالمعجم وملائمته واستيعابه لكل هذه التطورات على مستوى اللغة؛ لأن المعجم

ديوان ألفاظ اللغة ومفرداتها ، وإليه يهرع الإنسان ليسعفه بالكلمة المناسبة المعبّرة عن المعنى المراد .

(٢)

وهنا تبرز خطورة المعجم اللغوي المنشود ، ويتجلّى شأنه ودوره . وفي الحال أيضًا تقفز إلى الذهن تساؤلات :

* ألا يوجد للغتنا العربية الخصبة معاجم كافية ؟
* ألا تفي هذه المعاجم بالحاجة التي برزت في هذا العصر ؟
* ما مواصفات المعجم أو المعاجم التي نريد ، لتكون وافية بالغرض، سادّة للحاجة المتجددة ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات نقول :

يحقّ للعربية أن تفاخر بأنها كانت السبّاقة في معرفة المعجم اللغوي الشامل وتصنيفه ، فقد ترك لنا القدماء كنوزاً ضخمة ومتنوعة على مستوى الموضوعات والمنهج والمادة والشرح ، ومن أراد التحقق فلينظر في رفوف المكتبة العربية (مطبوعاتها ومخطوطاتها)، ليجد عشرات المعجمات اللغوية المتنوعة ، يبدأ تاريخ تصنيفها من عهد الخليل بن أحمد في القرن الثاني الهجري حتى اليوم . أو فلينظر في أي بيبلوجرافيا شاملة للمعاجم العربية (٢) . أو فلينظر في عشرات الكتب أو المقالات التي ألّفت حديثًا في دراسة المعجم العربي وتحليله ونقده وتطويره .

وجدير بالذكر أنّ العرب بدأوا بوضع رسائل فيها قوائم معجمية للألفاظ ذات الموضوع الواحد ، قبل المعجمات الشاملة ، أو كانت معاصرة لأول معجم شامل ، وهو معجم العين ، منها : في خلق الإنسان ، والإبل ، والخيل ، والوحش، والشجر ، والمطر وغيرها ، وأسبقها « كتاب الحشرات » لأبي خيرة الأعرابي أستاذ الخليل (٣) .

فقد حقق العرب القدماء السبق و الإجادة في صنع المعجمات اللغوية، إذ أشاد بإنجازهم الباحثون ، فها هو جون أ. هيوود(Haywood) يقول في كتابه

المعجمية العربية (Arabic Lexicography) : « الحقيقة أنّ العرب في مجال المعاجم يحتلّون مكان المركز سواء في الزمان أم المكان ، بالنسبة للعالم القديم وبالنسبة للشرق أو الغرب »[٤] .

ويقول في موضع آخر :

« المعجم العربي منذ نشأته كان يهدف الى تسجيل المادة اللغوية **بطريقة منظمة** وهو بهذا يختلف عن كل المعاجم الأولى للأمم الأخرى ، التي كان هدفها شرح الكلمات النادرة أو الصعبة »[٥] .

ويقول أيضًا :

« كما كان لدى العرب أيضا معجم جامع شامل هو (لسان العرب) ، فاق كل ما أُلّف من معاجم في أيّ لغة قبل القرن التاسع عشر دقة وشمولا »[٦] .

وعن قيمة المعجمات العربية ، يقول أيضًا :

« لو أنّ عربيًا من القرن الخامس عشر عبر الزمن إلى بريطانيا في القرن العشرين ، لما كان يستغرب رؤية معجم أكسفورد الكبير على المكاتب ، لأن العرب كان لديهم معجم القاموس المحيط ، وكانت نسخه قبل اكتشاف الطباعة تُعدّ بالآلاف »[٧] .

ويؤكد (Haywood) أسبقية العرب لغيرهم كالهنود مثلاً ، بقوله : « ومن العدل أن نقول إن فترة النشاط المعجمي في الهند كانت في القرن الثاني عشر ، وهو وقت كان العرب فيه قد أنتجوا بعضًا من معاجمهم العظيمة »[٨] .

وننقل أخيراً بعض ما قاله (Haywood) نفسه في قيمة العمل المعجمي العربي القديم ، فقد قال:

« فعندما نقارن المعاجم العربية بما كتبته الشعوب الأخرى في السابق ، وما تمّ عمله بالنسبة للمعاجم في أوربا ، فلا يمكننا إلا أن نحيّي هذه الجهود تذكرة للأفكار والصناعة التي تستحق عظيم الثناء ، فلا يستطيع كتابة معجم اللسان

أوالقاموس ، إلاّ شعب له مستوى عال جدا من الثقافة والأدب ، ولا يستطيع جمع مثل هذين المعجمين إلاّ الباحثون المتميّزون ، وبدون هذين المعجمين ، ومعاجم التراث الأخرى في اللغة العربية ، وكان سيعسرُ فهم الكثير من الأدب العربي ، حتى بالنسبة للعرب أنفسهم ، وبدونها كان سيصعبُ فهم حقائق كثيرة عن الإسلام ، وبدونها كان سيفقد الكثير من العلوم الإسلامية العظيمة .. ولم يكن العرب - بأيّ حال من الأحوال - أوّل شعب يضع المعاجم ذات الشأن ، ولكن يمكن اعتبار الخليل أوّل شخص يحاول تسجيل معاني المفردات الكاملة للغة في العالم . وكان يقصد بذلك جذور الكلمات كلها ، بدلاً من الكلمات كلها ، وليس في هذا سوى مثال واحد على أن العرب توافر لديهم الموقف الصحيح ، والسجية الموفقة لتأليف المعاجم » [٩] .

ويقول الدكتور عبد الله درويش في مكانة المعجمات العربية وسبقها : « فنشأة المعجم العربي الأبجديّ (هكذا) ترجع الى ألف ومئتي سنة تقريبا ، قبل أن يكون لأي لغة أوروبية قاموس ما ، وقد عرف العرب منذ عهد قديم البحث العلمي في اللغة ، وعلى الأخص الأبحاث التي تعدّ مبتكرة في أوربا اليوم ، كعلم الأصوات اللغوية ، وعلم اللغة مثلا » [١٠] .

ويؤكد د . محمد أحمد أبو الفرج القضية بقوله :

« إن العرب كانوا على دقة في الإحساس باللغة ومشكلاتها ، تعتبر تقدّماً كبيراً بالنسبة لعصرهم، بل وتعتبر هادياً لمن يريد تطوير البحث فيها » [١١].

بينما لم تعرف أوروبا - بلغاتها - صناعة المعجم على أسس علمية بدائية بسيطة إلاّ بعد عهد الطباعة ، أي في القرن الخامس عشر [١٢] ، وقد كانت بدايات بسيطة ، ربّما سبقتها محاولات بسيطة أخرى ، لا تصل في مستواها الفني أو الشمولي أو العددي ما وصل إليه العرب في القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي تقريباً .

ثم عادت حركة التأليف المعجمي العربي الى الظهور ثانية في عصر النهضة، بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي - تقريبًا - ، وحاولت هذه الحركة أن

تتلافى ما في المعاجم العربية القديمة من عيوب وهنات، سواء على مستوى المادة وجمعها ، أم على مستوى الترتيب والمنهج أم على مستوى الشرح والتفسير ، والإخراج أيضًا ، مستفيدة من الطباعة والمطابع الحديثة ، وما حققه العالم الحديث في ميدان المعجمة والدراسات اللغوية الحديثة ، ولكنها جميعها ـ وعلى درجات متفاوتة ـ لم تستطع الوفاء باحتياجات الإنسان العربي ، في عصر متفجّر بالمعارف والمفاهيم والمستجدات والمخترعات .

ولابد من القول إن المعاجم القديمة التي وُضع أوّلها في القرن الثاني ، ممثّلاً بكتاب « العين » للخليل ، كان وافيًا بحاجة الإنسان العربي آنذاك ، وملائمًا لمعارفه وسليقته السليمة ، لكن التطور الهائل في المفاهيم ، والمستجدات من أمور الحياة المادية والفكرية ، جعل الحاجة ماسّة الى تطوير المعجم منذ ذلك الوقت ، لكن اللاحقين لم يتمثّلوا الموقف ، واكتفوا بتقليد سابقهم أو سابقيهم ، وربما النقل عنهم بحرفية وتشبّث [١٣] ، فجاء معجم الجمهرة لابن دريد يكاد يكون صورة عن « العين » ، ثم ديوان الأدب للفارابي ، والصحاح للجوهري، ثم تهذيب اللغة للأزهري ، وعدد كبير من المعجمات ، وكلها وقف عند حدود ما جمعه الخليل وشرحه من المستعمل والفصيح ، فأغمضوا أعينهم عن ألفاظ جدّت ودخلت اللغة لمواجهة تطورات العصر والفكر والثقافة ، ثم جاء (اللسان » ذلك المعجم الموسوعي الضخم ، في القرن الثامن الهجري ، ليحتفظ كغيره بمئة اسم للجمل أو للأسد [١٤] ، وفاتَه أنّ أكثر العرب كانوا قد انسلخوا عن الصحراء ، بعد أن مُصّرت الأمصار ، وأقيمت المدن ومنشآتها ، وقلّت صلة أكثر العرب بالجمل ومحيطه وصحرائه ، وأصبحوا في حاجة إلى لغة تسعفهم للتعبير عما يعيشونه من تقدم وحضارة . وتبعه القاموس المحيط في القرن التاسع ، ولم يتنبه لخطورة هذه القضية ، إلى أن جاء الزبيدي بعده بثلاثة قرون تقريبا ، ولم يحد عمّا جمعه الأوائل من ألفاظ ، أو يذكر ما جدّ من معان لكثير من الألفاظ ، فرضتها ظروف التطور التي عاشها المجتمع العربي . فلو بحثنا عن كلمة «جمعية » أو جامعة [١٥] أو « كُليّة» ، أو قاطرة ، أو سيّارة

مثلا في تلكم المعاجم ، لاقتصرت - إنْ أوردتها - على المعاني الحقيقية الأولى ، وهي لا تسعفنا في فهم دلالتها الحديثة السائرة على ألسنة الجماعة العربية التي تستخدمها الآن . وإنّما حفظت لنا ألفاظ لغة القرن الثاني الهجري ودلالاتها آنذاك - تقريبا - ولَيْتها حفظت كل ألفاظ لغة ذلك القرن بجميع مستوياتها ، بل اقتصرت جلّ المعاجم أو كلها ، على مستوى واحد معين ، وهو الجمهرة أو الفصيح أو المهذب .

ويعود ذلك الى المعايير التي وضعها المعجميون آنذاك للحكم بصحة عروبة اللفظ أو العبارة ، وقبول تدوينها في المعاجم اللغوية ، فاقتصرت من حيث الزمان على أواخر القرن الأول أو النصف الأول من القرن الثاني الهجري [١٦] ، ولم تتعدّ ذلك إلاّ قليلاً ونادرا ، وهو ما سجله الأزهري في معجمه (تهذيب اللغة) من مادة لغوية عن أعراب البادية [١٧] .

وقد يعود ذلك أيضًا الى الثغرات في جمع اللغة ، ممّا أدّى إلى إغفال بعض المواد اللغوية الصحيحة ومعانيها ، منها فقدان الاستقراء المنظم - مع سعة اللغة - لِما تكلم به العرب ، أدّى إلى إهمال بعض التراكيب ، بينما تكون قد استعملت في الواقع [١٨] . ومنها فقدان التحليل المنظم لكل ما أثر عن العرب، ونعني بالتحليل المنظم ترتيب عرض الصيغ ترتيباكميّا (الثلاثي ثم الرباعي) ، وبنائيا (صيغة كذا ثم يليها كذا) ، مع ترتيب معاني الأبنية [١٩] ، وهذا ما يعرف بالترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة . إضافة إلى ما في تلك المعاجم من خلط أو نقص أو خلل أو اضطراب ، وتناقض في الشرح أو غموض فيه ، وتصحيف وتحريف وقصور ، وانتقاء واختيار [٢٠] . إذ إنها توقفت في تدوين مفردات اللغة وقبولها ، عند عصر معين ومكان معين - قبائل معينة - ، واقتصرت على مستوى معين من اللغة وهو الفصيح ، كما أسلفنا ، ولم تقبل ، أو لم تأخذ بالحسبان تطور اللغة ألفاظًا ومشتقات ، أو تطور المعاني للفظة الواحدة ، مسايرة لتطور الأشياء والمفاهيم وتجددها ، والمستجدات المختلفة ، التي تقتضي

الإنسان أن يفهمها ويعبر عنها بلسانه . فنحن الآن نعيش في القرن الخامس عشر الهجري ، واللغة المدونة في المعجمات القديمة هي لغة القرن الثاني أو الرابع الهجري ـ على أحسن الإحتمالات ـ مع عدم الشمول والإستيعاب .

نتج عن كل هذا ، أن أصبحت الحاجة ملحّة في عصر النهضة الحديثة إلى معاجم تغطي هذه الحاجات ، وتستوعبها وتسعف أبناء اللغة ، وما ظهور معجم دوزي الضخم الموسوم بـ « تكملة المعاجم العربية » (٢١) ومعجم « لين » الذي أسماه « مدّ القاموس » (٢٢) في ثمانية أجزاء ، إلاّ دليل على عدم وفاء معاجمنا القديمة ، وعدم استيعابها ألفاظ العربية حتى القديمة ، والمستخدمة لدى القدماء وفي لغة التأليف فقط ، فماذا يكون لو أتيح جمع كل مادة ألفاظ اللغة العربية بكل مستويات استخدامها ، إضافة الى كل المعرّب والدخيل والمولّد ؟ ! وكل ذلك استخدام ويستخدم ، ويلزم بطريقة أو بأخرى. وجدير بالتسجيل أن طريقة الخليل في تصنيفه معجم العين واعتماده طريقة التقاليب ، أفادتنا فائدة بالغة ، وأطلعتنا على إمكانية اللغة العربية الفائقة . وأثبتت أن جذور الألفاظ العربية خصبة إلى حد كبير ، إذا ما اعتبرنا المستعمل والمهمل ، فقد تصل تلك الجذور العربية الفصيحة إلى (١٢) مليون كلمة عربية أصيلة (٢٣) . وهذه ثروة لغوية لم تجتمع لأية لغة ، إضافة الى الإشتقاقات الممكنة من كل مادة ، فإن الثروة اللغوية العربية قد تصل بذلك إلى عشرات الملايين ، وإذا أخذنا بعين الإعتبار توسّع الألفاظ في الدلالة على المعاني والمفاهيم عن طريق المجاز ، فإن ذلك سيوفر لنا ثروة لغوية عربية أصيلة فصيحة لا تنضب .

وكما ألمحنا في موضع سابق ، فإن حركة التأليف المعجمي الحديثة الواسعة التي ظهرت بعد منتصف القرن التاسع عشر وخلال هذا القرن ، وبرغم ملاحظتها عيوب المعاجم القديمة وأخطاءها ونقصها ، على مستويات الصناعة المعجمية المختلفة (المادة وجمعها ، والترتيب والشرح) ، وإفادتها ـ بدرجات متفاوتة ـ من النهضة المعجمية العالمية، والدراسات اللغوية الحديثة ، فقد وقعت في سوء التطبيق والتنفيذ ، ووقع بعضها في العيوب نفسها ، ووقع بعضها الآخر في هنات

وخلل، بصورة أو بأخرى (٢٤) ، فلم تتأهل ، أو يتأهل أيّ منها ليكون المعجم العربي الحديث العصري الوافي المنشود ، برغم أنها تدل على إحساس طيب من واضعيها ، وجهد قيّم ، يجب أن يذكرلأصحابها .

ومع إدراك الباحث ووعيه أنّ مهمة صنع المعاجم شاقة وعسيرة ، وأن التنظير والنقد أسهل من التنفيذ وأكمل ، وأن الكمال والشمول على مستوى العمل ـ بالمعنى المطلق ـ ليسا من السهولة واليسر تحقيقهما، وأن الحياة وظواهرها وما فيها في تطور دائب ، فحتى لو ظهر معجم هذا اليوم وكان يستحق أن نصفه ـ ولو نسبيا بالشمول والوفاء ، لأصبح بعد سنوات غير واف ، ولكان في حاجة إلى ملحق أوملحقات ، أو استدراك وتنقيح وزيادة ، إذ يجب أن يبقى المعجم في تطور دائم يساير تطور اللغة ، التي تساير تطور الحياة ذاتها ومفاهيمها ومستجداتها .

ويصدق في العمل المعجمي وتصنيف المعاجم ما ذكره صمويل جونسون (Samuel Johnson) ت ١٧٨٤ م ، الذي عدّته موسوعة (Collier) عملاق المعجميّين الإنجليز ، ما ذكره في مقدمة معجمه « قاموس اللغة الإنجليزية ـ A Dictionary of the English Language » الذي نشر عام ١٧٥٥م ، إذ قال « يتوق كلّ مَن يؤلف كتاباً إلى المديح ، أمّا من يصنع معجماً ـ قاموساً ـ فحسبه أن ينجو من اللّوم » (٢٥) .

ومع إدراكنا لجملة الحقائق المتقدمة ، إلاّ أننا ندعو ، ونريد معجماً للعربية يقوم على أساس علمي صحيح ، يتلافى الأخطاء والعيوب في المعاجم القديمة والحديثة ، العربية والأجنبية ، ويأخذ بأسباب علم المعجمة (Lexicology) وأسسها الصحيحة ، وآخر ما توصّل إليه فن صناعة المعاجم (Lexicography) .

وحينما يصنف معجم عربي حديث شامل حتى زمن وضعه على تلك الأسس السليمة ، ويخلو من مظاهر العيب والنقص ـ ما أمكن ـ تُعتمد طبعته الأولى أساساً ، ونعهد الى لجنة أو جمعية أو مجمع أو هيئة أو أفراد ، لتنقيحه كل مدة

من الزمن وإضافة ملاحق تكون ضرورية لكلمات جَدّت أو معان استحدثت .

ويدرك البحث أيضًا ، أنّ ما يتحكم في مادة المعجم ووفائه وإخراجه وشموله: غرضه ووظيفته ، وموضوعه ، وطبقة الفئة التي وضع لها هذا المعجم ، ودرجة ثقافتها (٢٦) .

ولكن يجب ألاّ يغيب عن البال أنّ المعجم ومادته اللغوية وجمعها ودرجة شمولها وشرحها - وربما ترتيبها - يتحكم فيها جميعا ثقافة صاحب المعجم ومعارفه اللغوية ، وعصره ، وربما اتجاهاته المذهبية والفكرية والاجتماعية (٢٧) ، إزاء هذه المؤثرات بجوانبها الشخصية التي قد تحرف المعجم عن تحقيق غايته، والأمل المرجوّ منه ، لا بد من وضع أسس علمية موضوعية واضحة ، على مستوى المادة وشمولها وجمعها ، وشرحها ، وترتيبها ، نستقي هذه الأسس ونقررها من آخر ما توصلت إليه الدراسات اللغوية الحديثة ، ومن علوم الدلالة والمعنى، والمعاجم ، وفن صناعتها ، ومن التجارب العملية المعجمية العالمية الحديثة ، تكون موضوعية مناسبة لخصائص لغتنا وحاجاتنا ، لا دخل للعنصر الشخصي في توجيهها ، أو التأثير فيها .

بعد أن ألمحنا إلى كثرة معاجمنا اللغوية وسبقها وتنوعها ، وذكر ما فيها من قصور عن الوفاء بحاجات العصر ، وبعد العزم على الإفادة من كل التجارب السابقة - قديمة وحديثة ، عربية وأجنبية - ، وعلى الإفادة من معطيات العلوم المتخصصة ذات العلاقة ، نستطيع أن نتقدم نحو الإجابة عن التساؤل الثالث الذي ذكرناه قبلاً ، وهو : (ما مواصفات المعجم أو المعاجم التي نريد ، لتكون وافية بالغرض سادّة للحاجات المتجددة بتسارع مذهل) ؟ ومع أخذ العوامل التي تحدّد موضوع المعجم وطبيعته ومادته بالحسبان ، نستطيع القول إننا بحاجة متنوعة ، وعلى مستويات مختلفة ، فثَمَّ معجمات المعاني ، ومعجمات الموضوعات لفروع العلوم المختلفة، كالمعجم الطبي والهندسي والقانوني والإداري والصناعي والزراعي،

ومعجمات اللهجات ، والمترادفات ، والمعجم الوصفي ، والمعياريّ ، ومعجم الدخيل ، أو المعرّب ، أو الفصيح ، أو الأصولي ، أو التاريخي ، ومعجمات ثنائية اللغة أو ثلاثيتها ، وغير ذلك .

وستستدعي الحاجة وجود معجمات على مستويات متعددة كمعجم الناشئة الصغار (المعجم المدرسي)، ومعجم للأجانب الذين يرغبون في تعلّم العربية ، ومعجم للمتخصصين اللغويين ، وأرى أن يكون قمة التصنيف المعجمي .

لكن غرض البحث هو المعجم اللغوي الشامل ، الأحادي اللغة ، الذي نقترحه لطبقة جمهور المثقفين من أبناء الأمة من غير المتخصصين اللغويين ، وهو ما يمكن أن نسميه « المعجم اللغوي العام، أو المعجم القومي » [٢٨] خالياً من الجانب التاريخي .

(٣)

يتفق الباحثون والمختصون ، على جوهر مفهوم المعجم ، حتى أنهم يكادون يتفقون في الألفاظ التي استخدموها للتعبير عن معناه ومفهومه ، وهو - عندهم - لا يكاد يخرج عن أنه « **كتاب يجمع كلمات لغة ما ، مرتبة على نهج معين** ، ويشرحها بتوضيح معناها ، شرحًا يزيل إبهامها ، مضافًا إليها ما يناسبها من المعلومات التي تعين الباحث على معرفة الكلمة ، وأحوالها ، ومعانيها ، واستخداماتها » [٢٩] .

هذا هو المفهوم الذي كاد يجمع عليه الباحثون العرب ، ولكن هل يختلف مفهوم المعجم لدى الباحثين والمختصين الأجانب ؟ للإجابة عن هذا السؤال ، رأى الباحث أن ينظر في تعريف مادة كلّ من « معجم » و « قاموس » و« مَعْجمة » في بعض المعجمات الإنجليزية الكبيرة ، والمعلومات التي أوردتها دوائر المعارف في تلك اللغة .

ففي « Collins Large Print English Dictionary »، نجد تحت مادة

"Dictionary" بيان نطقها ، ومكان النبر فيها ، ونوعها من أقسام الكلام - أنها اسم - ، وجمعها، وأصلها ، ثم معاني الكلمة « معجم » ومفهومها ، وقد ذكر معاني ثلاثة ، الثاني خاص بالمعجم الثنائي اللغة، والثالث خاص بالمعجم الموضوعي ، الذي يختص بكلمات تنتمي الى موضوع معين ، كالمعجم الطبي مثلا ، وغيره من معجمات العلوم المختلفة .

أما المعنى الأول وهو الذي يعني بحثنا ، فجاء فيه :

« أنه كتاب فيه قوائم كلمات ، مبوّبة ألفبائيا في لغة ما ، بتعريفات ، وتوضيح أصول الكلمات ، ونطقها ... الخ ، وذكر أن هذه الكلمة مرادفة لكلمة قاموس (Lexicon) [٣٠] .

وفي معجم « Webster`s Third New Inter . Dictionary » نجد تحت مادة معجم « Dictionary » : بيان نطقها ، ونوعها - اسم - وجمعها - وأصل الكلمة ، ثم وضع معاني هذه الكلمة ، وهي تسعة معانٍ، يهمنا منها المعنى الأول ، أما المعاني الثمانية الأخرى فتدور حول مفهوم المعجم الموضوعي ، أو المعجم الثنائي اللغة ، أو معجم المصطلحات ، أو قائمة شاملة (مستودع كلمات) عن موضوع معين أو كتاب معين ، أو معجم خاص لأديب معين ... ألخ .

أما المعنى الأول للكلمة فجاء فيه :

« أنه كتاب مرجعي يحتوي لغة ما (الإنجليزية) ، مرتبة ترتيباً ألفبائيا عادة، مع تعريفات عن صيغها ، ولفظها ، وعملها ، وأصولها، ومعانيها ، واستعمالاتها التركيبية بشكل عام » وقد وضع في آخر معانيها أنها مرادفة لكلمة قاموس (Lexicon) أيضاً .

وإذا نظرنا في دوائر المعارف - الموسوعات - نجد مفهوم المعجم لا يتعدى ما ذكرته المعجمات الإنجليزية ، والمفهوم الذي التقى عليه الباحثون العرب ، ففي الموسوعة « Everyma's Encyclopedia » الجزء الرابع ، من الطبعة الخامسة ، نجد تحت مادة معجم (Dictionary) أنه - بمعناه المميز - الكتاب الذي يحتوي قائمة من

كلمات لغة ما ، مرتبة حسب نظام محدّد ، عادة ما يكون ألفبائيا ، مع شروح (توضيحات) لتلك الكلمات .. وفي المعجم الكامل تُعطى معلومات عن أصول كل كلمة ، ويوضح فيه النطق الصحيح بنوع من الرموز (٣٢) .

وفي موسوعة « Collier's Encyclopedia » الجزء الثامن ، وتحت مادة معجم (Dictionary) نجد أنه « تصنيف ترتيب ـ كلمات لغة ما ، ترتيباً ألفبائيًا ، مع شرح لمعانيها ، واستعمالاتها . ثم يورد معاني المصطلحات الشقيقة ومفهوماتها المتنوعة الأخرى ، حسب طبيعتها وموضوعاته (٣٣) .

أما دائرة المعارف البريطانية « Encyclopedia Britannica » في طبعتها الخامسة عشرة ـ الجزء الخامس ـ فقد جاء في تعريف كلمة معجم (Dictionary) : أنه يضم مجموعة من الكلمات ، مع معلومات عنها ، وقد يحاول ضم مفردات اللغة ، أو مجموعة صغيرة منها ، وتستعمل هذه الكلمة لتصف مجموعة واسعة من الأعمال المرجعية .

وفي الأساس يرتب المعجم قوائم من الكلمات ، مع معلومات عنها ، وتحاول هذه القوائم أن تكون مخزونا كاملا للغة ، أو جزءاً صغيراً منها (٣٤) .

ولدى تفحص التعريفات من المصادر المختلفة ، نستطيع أن نتبين أنها جميعًا تتفق في جوهر مفهوم المعجم ، وأن هذا المفهوم يقوم أساسًا على عناصر ثلاثة هي :

١ ـ مادة المعجم (كلمات اللغة) .

٢ ـ شرح هذه المادة ـ ألفاظا ومعاني واستخدامات .

٣ ـ الترتيب الخارجي لمداخل المعجم وموارده ، ثم الترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة (٣٥) .

وقد تنبه إلى هذه العناصر الثلاثة وأهميتها في أي عمل معجمي اللغوي المعجمي العربي أحمد فارس الشدياق (ت ١٨٨٧م) ، الذي قال :

« أحببت أن أبيّن في هذا الكتاب من الأسباب ، ما يحضّ أهل العربية في عصرنا هذا على تأليف كتاب في اللغة ، يكون سهل الترتيب ، واضح التعاريف ،

شاملا للألفاظ التي استعملها الأدباء والكتاب وكل من اشتهر بالتأليف ، سهل المجتنى ، داني الفوائد ،بيِّن العبارة ، وافي المقاصد » (٣٦) .

ولعل المراجع الأجنبية التي أحلنا عليها ـ أو معظمها ـ ، تميزت في تعريفها مفهوم المعجم ، بأنه يتناول في الشرح أصول الكلمات (Etymology) ، إذ يبدو إهتمام معجماتهم بهذا الجانب أكثر من معجماتنا العربية .

وكذلك فقد حددت تلك المراجع الترتيب المرضي في المعجم بأنه الترتيب الألفبائي ، لأنه الترتيب المعتمد والشائع في معجماتهم ، بينما نجد ترتيب المداخل في معجماتنا العربية له مناهج متعددة ، أفادت من طرق ترتيب حروفنا الهجائية (الصوتية والهجائية ، والألفبائية) بطرق مختلفة .

واستكمالاً للصورة ، فإن المعجمات تختلف ـ وستختلف ـ في العنصر الأول ، وهو المادة أو الكلمات ـ المفردات ـ التي يضمها المعجم ويتحكم في سعة هذه المادة وشموليتها طبيعة المعجم ، ووظيفته ، وموضوعه ، ومناسبته للفئة التي وضع المعجم لخدمتها ، كما أسلفنا في موضع سابق .

إلا أنه لا يكاد يختلف إثنان على أن الشمول والإستيعاب لكل مفردات اللغة يجب أن يكون من أوليات المعجم الوافي ، حتى نتلافى القصور الذي إتسمت به معجماتنا القديمة ، فالمعجم الأجود ما اشتمل على عدد أغزر من ألفاظ اللغة ، مع توافر الشروط الأخرى في فن صناعة المعاجم .

ولابد من مراعاة الشمول والإستيعاب ، حتى لا نقع في ما وقعت فيه المعجمات القديمة التي اتسمت بالإنتقائية والعفوية ، فالمعجم المنشود يجب أن « يشتمل على مادة لغوية ، تتمثل في ألفاظ اللغة كلها أو جلّها ، دون ما نظر إلى مستوى استخدامها ، فكما يشتمل على الفصيح ، يشتمل على ما دون ذلك من الشاذ والقليل والنادر والردئ والمستهجن والمستقبح والمرذول . وكما يشتمل على العربي الأصيل ، يشتمل على المعرّب والدخيل والمولد والعامي ، أي جميع ما في ألسنة الناس مما يُحتاج إلى معرفة معناه ، إذا ما ورد في نص شريطة أن ينصّ المعجمي على مستواه الإستخدامي ، ومنزلته من اللغة » (٣٧)

إضافة الى عدم الاقتصار على تقليد المعجمات القديمة والنقل عنها ، بل البحث عن المادة في المراجع اللغوية والمؤلفات المختلفة حتى عصرنا هذا .

ولابد من توضيح بعض القضايا ذات الصلة بقضية مادة المعجم ، ـ التي يراها البحث أساسية ـ فمادة المعجم يجب أن يتوافر فيها الشمول والإستيعاب ، وأن يقوم جمعها على أساس إستقصاء شامل ـ إن أمكن ـ لجميع مفردات اللغة، تلك الألفاظ التي استخدمت منذ فجر العربية المعروفة ، حتى لو كانت قد استخدمت في لغة النقوش فقط لمرة واحدة ثم أهملت ، فمن حق هذه اللفظة ومثيلاتها أن يكون لها حضور في المعجم اللغوي الشامل ، إذ كان لها حضور ـ يوماً ما ـ في الاستعمال العربي ، وكذلك الألفاظ التي تستعمل حتى اليوم فإن كان المعجم ـ بحق ـ ديوان ألفاظ اللغة ، فلا يُقبل أنْ يفرّط ولو بلفظة واحدة جرت على ألسنة العرب يوما ، لأنها جزء من المخزون والثروة اللغوية. وخاصة إذا ما اتفقنا على أن المعجم ـ من حيث غرضه ـ يجب أن يكون وافياً مسعفًا لأبناء العربية والباحثين فيها ، وأن يكون عند أملهم وحسن ظنهم ، إن هم هرعوا إليه يستشيرونه في لفظة ما ، أو معنى ما .

وفي تصوّر البحث ، أنّ مفردات اللغة ـ بوجه عام ـ إما أن تكون ألفاظًا لغوية تعبيرية عامة ، وإما أن تكون أعلامًا ، أو أسماء علمية فنية ، أو مصطلحات تحمل معاني خاصة .

فالنوع الأوّل : وهو مفردات اللغة ، يجب أن يستوعب المعجم اللغوي الشامل ، الذي نحاول وضع مواصفاته ، جميع هذه المفردات ، حتى لو وردت لمرة واحدة ، أو في نقش قديم ، أو نص قديم ، ثم هجرت وأهملت . أو تكون قد استعملت في أيّ عصر أو زمان ، ثم توقفت عن الحياة والإستمرار ، فصيحة كانت ، أو معربة ، أو دخيلة ، أو مولدّة ، أو مهملة ، أو مهجورة مماتة ، أو حتى لو كانت عاميّة ، إن كانت قد استخدمت في نص أدبي ، أو تأليف مكتوب ، على أن يُنصّ مقابل كل منها برمز يحدد نوعها .

فالفصيح معروف محدّد بزمانه ومواصفاته ، لدى القدماء والمجامع اللغوية ،

ويعرفه المحدثون ، وقد اصطلحوا على تحديده أنه من العصر الجاهلي إلى ما يقرب من نهاية القرن الثاني الهجري .

والمعرّب أعجمي دخل العربية مبكّرا ، واصطبغ بصبغة العربية من حيث مخارج الحروف والصيغة - غالبا - والإستخدام ، وحكمه حكم الفصيح .

والدخيل - نرتضيه تمامًا - وهو كالمعرب ، ما دمنا لا نرى الإلتزام بحدود الزمان والقدم ، والعصر المعين المحدد لتدوين ألفاظ اللغة وقبولها ، كما فعل القدماء .

والمولد أو المحدث : ويشمل صيغًا جديدة إستعملها من أتى بعد عصر الإحتجاج حتى اليوم ، وإن كان أصل المادة موجودا ، في بعض الأحيان ، وقد يُمَثَّل له بكلمات ، مثل : « تصنيع وتأميم » وهذه الأنواع مسموح بإدخالها في المعجم ، لأنها كلمات يستعملها الأدباء ، فلها حق التسجيل كما لغيرها ، غير أنه ينبغي أن يُنص على نوعها(٣٨) .

أما قضية المهمل من الألفاظ والمهجور والممات ، فيرى البحث أن المهمل هو اللفظ الذي لم يستعمل البتة ، على ألسنة الناطقين بالعربية في اللغة الأدبية ولغة التأليف والكتابة في أي عصر من العصور ، وهذا لا مكان له في المعجم ، لأنه لا وجود له أو استعمال في الواقع ، مثل : « عحر » و « معح » ، إلاّ أن يكون قد استخدم .

أمّا أن نعد الكلمة التي كانت مستخدمة في الجاهلية أو العصور الأولى - مثلاً - ثم هجرت وأميتت الآن ، أن نعدها من باب المهمل ، ونُفقدها حقها في التواجد والتسجيل في معجمنا اللغوي الشامل - كما يرى بعض الباحثين (٣٩) - ، فهذا لا نراه صوابا ، إذ أن مقياس الإهمال نسبي ، فما هو مهمل بالنسبة إليك ، قد يراه غيرك حيا أو ربما كان حيا مستخدمًا في فترة زمنية معينة من حياة اللغة ، وقد نحتاج إليه - يومًا - في تنمية لغتنا المعاصرة ، لمواجهة المتطلبات والحاجات المستجدة الطارئة ، إضافة إلى أنه كان ذا دور يومًا ما في الإستعمال اللغوي العربي ، ولابدّ من رصده وتسجيله ، لأننا سنحتاج إليه في فهم بعض النصوص

القديمة أوغيرها ، التي ورد فيها . وقد نحتاج إلى بعثه من جديد بمعناه القديم ، أو بتحميله معنًى من المعاني أو المفاهيم المستحدثة .

وأما قضية العامّي من الألفاظ ، فموقف البحث أن نترك هذه الألفاظ ومفردات اللهجات المحلية ، ولا ندخلها في المعجم اللغوي الشامل (القوميّ) ، إلاّ ما ورد منها في نصّ أو إنتاج أدبي ، أو لغة تأليف ، أو لغة مكتوبة ، فنذكره آنذاك ، ونذكر معناه ونصه ، وبيئته أو بلده التي وُجد ويوجد فيها ، ونحاول تفصيحه - أي ردّه الى أصول عربية فصيحة قديمة إن أمكن - .

ومن الممكن أن يكون للعاميّ ومفردات اللهجات المحلية معجمات خاصة ، مع تشديد الباحث على محاولة تفصيحها وربطها بالفصحى ما أمكن ، وعلى ألاّ يُفهم من تسجيل هذه الإمكانية ، إعطاء هذه اللهجات المحلية والعامية صبغة اللغة المستقلة ، الى جانب العربية الفصيحة الواحّدة الموحَّدة ، لأن في ذلك تشجيعًا على الفرقة ، وتنمية اللهجات الإقليمية والمحلية على حساب لغتنا المشتركة ، لغة القرآن الكريم والدين الحنيف ، والتراث العربي الضخم الواحد ، وفي ذلك ما فيه من الخطر .

وفي باب الشمول والإستيعاب في موضوع مادة المعجم ، لا بد من التعرض لموضوع الألفاظ الموضوعة أو المصنوعة ، التي وضعها النحارير من اللغويين أو الأدباء اللاحقين ، أو التي نتجت عن قلب أو إبدال مكاني ، أو تحوير أو تصحيف أو تحريف لبعض الكلمات الفصيحة ، فنقول : إذا ما سلّمنا أنّ الكلمة رمز صوتي للدلالة على مفهوم أو معنى معين ، تصطلح عليه الجماعة أو تقبله ، فإن هذه الكلمات إن وردت في مستوى لغوي مكتوب ، فقد أصبح لها حق التواجد والتسجيل في معجمنا اللغوي الشامل، لأن غيرنا سيقرؤها، وسيحتاج الى معرفة معناها ، أو استخدامها أيضا شأنها في القبول والتسجيل شأن بقية ألفاظ اللغة .

وثَمةّ قضية أخيرة تدخل تحت النوع الأول من مفردات اللغة ، وهي قضية الألفاظ المعيبة (البذيئة) ، وعبارات الشتائم ، فقد جاء في دائرة المعارف

البريطانية (Encyclopedia Britannica): « أن المواقف الاجتماعية قد أثّرت في رَفض - أو فرض - بعض التعابير البذيئة ، وقد تم حذفها من معجم أكسفورد التاريخي بناء على مواقف اجتماعية ، وهذا الأمر - الحذف - قوّى من الإتجاه اللامنطقي ، وترى هذه الموسوعة أنْ لو وُضعت هذه الكلمات في مواضعها الصحيحة من المعجم ، لتم تطهير النفاق الاجتماعي » (٤٠) .

وترى الموسوعة نفسها أنّ أكبر فضل للمعجم هو إعطاء الفرد حرية الوصول إلى مصادر اللغة ، وكونه مصدرا للمعلومات التي تعلي من الاستمتاع بإستخدام اللغة الأم (٤١) .

ونقول في هذه النقطة أيضا : إن أيّ كلمة من هذا النوع وردت في المستوى المدون المكتوب للغة ، ويتم رصدها فيه ، لها الحق المشروع في التسجيل ودخول المعجم ، حتى يكون ديوانًا شاملا لمفردات اللغة ، بالمعنى الدقيق لصفة الشمول والإستيعاب .

أما النوع الثاني من مفردات اللغة ، وهو الأعلام والأسماء والمصطلحات العلمية والفنية ، فنكتفي بتسجيلها ، وشرحها شرحًا لغويا وبإيجاز (٤٢) ، لأن لهذه المصطلحات والأسماء معجمات خاصة ، أو ينبغي أن يكون لها ذلك . على أنْ تمتاز هذه التعريفات بالدقة العلمية ، ويستبعد منها الأخطاء والأوهام والتصحيفات التي وردت في معجماتنا القديمة (٤٣) .

أما أعلام الأشخاص والأماكن وغيرها ، فيقتصر فيها على ما له صلة بالمادة أو إحدى مشتقاتها ، لتوضيح معناها ، والمساعدة في فهمها ، ولئلا يتسبب الإسهاب في الأعلام والأسماء والمصطلحات في تضخم غير محمود ولا لازم في المعجم .

هكذا يرى البحث صورة الشمول والإستيعاب في جمع المادة المعجمية ، وهو ما عبّرت عنه دائرة المعارف البريطانية في تعريفها المعجم أن يكون مخزونا كاملاً للغة (٤٤) .

وقد جاء في دائرة المعارف نفسها : « أنّ المعاجم الكبيرة تهدف إلى عمل قوائم كاملة باللغة ، تسجل كل كلمة موجودة ، أو وجدت ، مماتة كانت أو مهملة مهجورة ، منذ المراحل الأولى للغة ، حتى لو كانت هذه الكلمات قد استخدمت لمرة واحدة فقط ، في اللغة ذات الانتشار الأدبي الواسع(٤٥) .

وقد عُني الدكتور محمد رشاد الحمزاوي بقضية الإستيعاب في جمع المادة اللغوية ورصدها ، وتمثلها في « ما سبق للخليل بن أحمد أن أسماه في كتاب العين (المستعمل) أو الموجود بالفعل ، وأطلق عليه اللساني الأمريكي المعاصر تشومسكي (Chomsky) مصطلح الأداء (Performance) ، الذي يعبِّر عنه بعضهم بالطاقة المعجمية ، أو الأداء المعجمي ... ألخ (٤٦) .

ونختم الحديث عن قضية الإستيعاب والشمول في باب مادة المعجم، بما جاء في دائرة معارف كولير (Collier's Encyclopedia) ما ترجمته : « ... وبما أن التقدم السريع للحياة المعاصرة أصبح موازياً للتغيرات الثابتة في اللغة ، يجب أن تبقى المعاجم عصرية ، فالكلمات المبتكرة حديثًا يجب أن تُضَمَّن الطبعات اللاحقة المنقّحة للمعجم ، فالتمام أو الكمال مهم للغاية ، والصنف الأكثر كمالاً من المعاجم هو المطوَّل غير المختصر » (٤٧) .

ولعل مما يؤنس له ويفيد في هذه القضية ما أورده الأستاذ العلاّمة عباس العقاد ـ رحمه الله ـ في تقديمه للطبعة الأولى من مقدمة الصحاح للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار ، وجاء فيه :

« وفي وسعنا أن نضيف المفردات إلى معجماتنا ، كما أضافها اللغويون من أمثال الجوهري وتلاميذه الثقاة ، فلا حرج على اللغة من إثبات المولّد والدخيل والمعرّب في مواضعها من المعجمات الحديثة ، لأنها إذا جرت في اشتقاقها أو النطق مجرى الفصيح ، زادت ثروة اللغة ، ولم تنتقص منها ، ودلّت على مرونة في العربية تجاري بها الزمن ، وتلبّي بها مطالب الحضارة ، ومطالب العلو المتجددة على الزمن .

وربما كان مصاب اللغة بالتحجّر وفقدان المرونة أشدّ عليها من فقدان القواعد

النحوية والصرفية ، لأن كثيراً من اللغات ماتت، وماتت معها قواعد صرفها ونحوها ، ولم تَمُتْ لغة كانِ لها من المرونة ما يلبّى مطالب الجماعات الإنسانية في كل بيئة وكل مقام » (٤٨) .

أما العنصر الثاني : وهو شرح مادة المعجم : الألفاظ ومشتقاتها ، ونطقها أو ضبطها ، وأصولها ، ومعاني كل منها ، وتطوراتها ، واستخداماتها ، فتختلف المعجمات أيضا - وستختلف - في تناولها ، ويعود ذلك إلى طبيعة المعجم ووظيفته وموضوعه ، لكن ثمة أموراً لا يجوز التغاضي عنها : منها عدم التناقض في التعريفات أو الخطأ فيها ، وأهمية وضوح هذه التعريفات ، حتى لو استعنّا بالصور والرسوم المعبّرة الواضحة الجميلة الدقيقة ، وعدم الإكتفاء بالنقل عن معجمات السابقين وتوضيح معاني المواد بالشواهد الموثقة والإقتباسات من نصوص الأدباء ، أو الأمثلة الدقيقة الواضحة ، وعدم شرح الكلمة بعبارة عامة مبهمة ، كقول القدماء مثلا في بعض تعريفاتهم : « نبات صحراوي ، أو دابّة صغيرة ، أو حيوان معروف...الخ » ، وأنْ تمتاز شروحاته بتعريفات علمية صحيحة ، تواكب آخر ما توصلت إليه علوم هذا العصر ، مع عدم الإطالة بشرح المصطلحات ، والإكتفاء لغويا وبإيجاز ، وأن نتمسك بالتناظر والمماثلة في الشرح ، فحين نشرح كلمة ما ، كاسم شهرٍ ميلادي روماني أو قبطي مثلا ، علينا أن نشرح جميع أسماء الشهور الأخرى. وأن نجتنب الشرح بالمرادف ، وخاصة إذا كان هذا المرادف صعبًا غير شائع أو غير معروف ، ويحتاج الآخر إلى شرح (٤٩) . ومن عجيب شرح الكلمة بمرادفة - لا شك أنها أصعب من الأولى - ، ما وجدته في أحد كتب السنة الخامسة الإبتدائية في إحدى بلادنا العربية ، حينما شرحوا كلمة « وَسِع : شَمَل » ،« وكلمة عَصَموا : حقَنوا »

ولعل ما يمثل أهمية الشرح ووضوحه وجلاءه في المعجم ، تلك الكلمة الجامعة المختصرة ، أنّ المعجم « هو الكتاب الذي أزيلت العجمة فيه ، وذهب الخفاء منه » (٥٠) على أن ينظر المعجمي إلى شروحه بعين الفئة التي وضع لها معجمه ،

مراعيًا ثقافتهم وسنّهم ودرجة إدراكهم، لا أن ينظر إليها ويقيسها على ثقافته وعلمه هو . ولعل من المفيد أن نوضح أبرز قضايا شرح مادة المعجم ، والصورة التي يقترح البحث أن يكون عليه هذا الشرح (٥١) .

إن أبرز النقاط ذات الصلة بقضية شرح المعجم التي يجب على المعجمي مراعاتها ما يلي :

ـ الضبط الدقيق للكلمة ، وبيان النطق السليم لها (٥٢) ، لأننا نتصور أن المعجم هو المرجع الأخير والحاسم في بيان ضبط الكلمة ونطقها ، ويجدر أن يسجل المعجم تعدد اللغات الفصيحة الجائزة في نطق الكلمة الواحدة ، مثل : « كَلِمة وكِلْمة وكَلْمة » مثلاً ، وما حدث لبعض الكلمات من تداخل اللغات ، الذي أطلق عليه ابن جنّي « تركب اللغات » (٥٣) ، مثل : قَنَط يَقْنِط ، وقَنِط يَقْنَط ، فنتجت لغة ثالثة مركبة من الثنتين السابقتين وهي : قَنَط يَقْنَط ، وما أشبهها .

وثَمّة طرق لضبط نطق الكلمات : إمّا بالنص على فتح العين والفاء مثلاً ، أو كسرها ، أو كسر إحداهما ، أو ضمّها أو ضمّ إحداهما ، وإمّا بقولهم : عَبَر يَعْبُر مثل نَصَر يَنْصُر وإمّا بالتشكيل الدقيق ، على أن نكون في غاية الحذر والدقة .

ومن المهمّ أن يُعنى المعجم بنطق الكلمة في سياقاتها المختلفة أيضا، إضافة إلى نطقها منفردة ولعلّ من هذا نطق لفظ الجلالة «**الله**» بتفخيم اللام أو ترقيقها ، حسبما قبلها .

ـ الكتابة ورسم الكلمات : إذ يجدر بالمعجمي أن يلتزم أدقّ رسم (إملاء) للكلمة ، وإن جاز رسمان أو أكثر لكلمة واحدة ، فعليه أن يحدّد الأدق والأضبط ، وفق آخر قواعد الإملاء الحديث (٥٤) ، ككلمة «شؤون» مثلاً إذ كتبت على شكلين « شئون و شؤون » ، وأن يعطي معلومات موجزة عن قواعد الرسم والإملاء ، حيث يكون ذلك لازمًا .

وعلى المعجمي ـ علاوة على ذلك ـ أن يلتزم شكلاً واحداً للكلمة في كل معجمه حيثما وردت (٥٥) ، مادةً كانت (مدخلاً) ، أو في ثنايا الشرح، فلا

يجوز أن يكتب مرة : فسيولوجيا ، وثانية فسيلوجيا ، وثالثة فيزيولوجيا ، على سبيل المثال ، أو موسيقا مرة بألف قائمة ، وثانية بألف كالياء : موسيقى .

وحول هذه النقطة وخطورتها جاء في الموسوعة البريطانية ما ترجمته : «فالمعجم يعد مرجعًا للتأكد من التهجئة الصحيحة ، والأمور المتعلقة بها » [٥٦].وجاء في موسوعة كولير: أنّ « المعاجم مصدر عام للتهجي الصحيح للكلمات ، وتعطي التهجي المفصل والمحدد ، حينما يكون غير واحد منها مقبولا ، مثل : « Catalogue, Catalog ,. theatre, theater » [٥٧] .

ولعل ما يشبه هذا في العربية : شئون وشؤون ، وكلمة : «مائة ومئة » . والمأمول في المعجم الشامل الحديث إبانة ما أهمل ، وما لا يزال مستعملاً من صور رسم الكلمات .

ـ المشتقات ، وتصريفات الكلمة ، وصيغها ، ونوع كل منها ، ومعناه ، وعلاقته بمعنى الجذر الأساسي (مادة الكلمة) : إذ يجب أن يسجل المعجم كل المشتقات والصيغ ، وتصرفات المادة ، وأن ينص على نوعها ، ويعطي اهتماما للسماعيّات ، والشواذ ، معنى كلّ منها واستخدامها [٥٨] .

ـ الناحية الأصولية وتأصيل (تأثيل) الكلمات : من حق المثقف العربي على معجمه المنشود أن يرشده إلى أصل كل كلمة، إن لم تكن عربية الأصل . وأن يقوم هذا التأصيل على النتائج العلمية الموضوعية في دراسات فقه اللغة والعلوم اللسانية الحديثة ، ولا يقبل الظن أو التخمين [٥٩] وما طرأ على هذه الكلمة من تحوير أو تطوير في لفظها ومعناها .

ـ الناحية النحوية والتركيبية والمعلومات القواعدية في وظائف بعض الكلمات، واستخدامها ، وترتيبها (موقعها) في سياق الجملة ، وإعرابها ـ أحيانًا ـ .

آملا ألا يُفهم من هذا ، أننا نريد من المعجم أن يكون كتابًا للنحو وقواعد اللغة . بل نريد أن ينص المعجم على هذه المعلومات في بعض الكلمات الخاصة، التي لها علاقة وظيفية تركيبية بغيرها ، كالأدوات، والعوامل السماعية خاصة ، ومنها : حروف الجر والعطف ، والتي لها مواضع معينة في التراكيب ، مثل :

فَقَطْ ،وحَسْب ، وقطّ ، وأيضًا ، والآن ، وغيرها ، علمًا بأن المعجمات القديمة (كلسان العرب) مثلاً ، لم يُغفل هذه الناحية ، بل توسع فيها ، واستطرد أحيانًا ، إلى درجة ليست مرغوبة في المعجمات .

ومنها الإشارة إلى تعدي الفعل ولزومه ، وتعديه ببعض حروف الجر ، واختلاف معناه مع كل منها ، كما في : رغب في الأمر ، ورغب عنه ، وما إلى ذلك [٦٠] .

وقد وضحت الموسوعة البريطانية هذه النقطة [٦١] ، إذ ذكرت أن المعاجم يجب أن تحتوي على النوعين الرئيسين من الكلمات ، وهما :

أ - الكلمات الوظيفية ذات العمل ، مثل : الضمائر ، وحروف الجر ، وحروف العطف .. وغيرها .

ب ـ الكلمات الإشارية ذات المعاني المحددة ، التي تشير إلى أشياء واضحة وتضيف : « ويجب أن يعامل المعجم كل نوع بطريقة مناسبة ، فأحد النقود الموجهة للمعاجم ، أنها لا تحتوي معلومات كافية عن الكلمات من هذه الزاوية » ، تعني الناحية الوظيفية التركيبية (النحوية) .

ـ الشرح ووضوحه [٦٢] : ولعل هذه النقطة لا تقل خطورة عن شمول المعجم، واستيعابه لمواد (ألفاظ) اللغة التي استخدمت في عصورها المختلفة ، ذلك أن المعجم ـ أساسًا ـ كتاب للألفاظ وشروحها وتفسيرها ومعانيها .

ويدخل تحت هذه النقطة : عدم الغموض في عبارة الشرح ، وعدم تفسير لفظة بلفظة ، تحتاج الأخيرة إلى شرح وتوضيح [٦٣] ، لقلة شيوعها ومعرفة الناس بها ، وقضية الشرح بالمترادفات ـ هذه ـ يجب ألاّ تكون هي الأساس ، وإن كان لابد من ذكر مرادفات الكلمة ، لأهمية ذلك ، وقد علّل وبستر (Webster) العناية بذكر المترادفات « بأنه يريد أن يبين الفروق بين المترادفات في الاستعمال ، حتى يُحسن الكاتب وضع كلماته واستعمالها » [٦٤] .

وهذا صحيح ، إذ إن كلمة « جَلَسَ ترادف قَعَدَ » مثلاً ، مع فرق بينهما ، وهو أنّ الأولى من حالة النوم أو الإضطجاع ، والثانية من حالة الوقوف ، وكذلك الحال مع « قام ووقف » ، وغيرهما .

كما علّل ثورندايك (Thorndike) في قاموسه أهمية العناية بالمترادفات : بأن بعض الكتاب أو المتكلمين مضطرون الى الإكثار من استعمال لفظ معين ، فيصبح مملولا ، ويجمل أن يستبدل به غيره » (٦٥) .
وجاء في موسوعة كولير (Collier) حول هذه النقطة ما ترجمته : « وفي المعجم المدقق بحق ، قد تعطي أمثلة تدل إلى أيّ مدى ترادف الكلمة مرادفتها ، وفي أيّ معنى تلمّح إلى شيء ما مختلف » (٦٦) .
ويندرج تحت الشرح ووضوحه : الشرح بالجملة أو المثال ، والصور والرسومات المعبرة الدقيقة ، ويكون ذلك ضروريا عند شرح الكلمة أو مصطلح يصعب توضيحه بالكلمة أو الجملة ، مثل : أسماء بعض الحيوان والنبات، والمعدات الصناعية أو الزراعية أو الكهربائية، مثلاً .
كما يندرج تحت هذه النقطة أيضا العناية بالشواهد والإقتباسات ، حيث تكون لازمة ، على أن تكون دقيقة ، وافية بالغرض ، غير مطوّلة، لأن الكلمة قد يتغير معناها من سياق إلى آخر . ويكفي للدلالة على خطورة الشواهد والنصوص المقتبسة أن نعلم أن معجم أكسفورد التاريخي للغة الإنجليزية يضم مليوني شاهد اختارها من قرابة خمسة ملايين شاهد (٦٧) .ويضيف الأستاذ أحمد شفيق الخطيب : «وفي هذا الإطار نفهم مغزى تجميع «فيشر » صاحب مشروع المعجم التاريخي للغة العربية (٥٧٥) مَثَلاً على استخدام لفظة « كُلّ » ، و (٥٨٧) مثلاً على لفظة « كان » ، و (١٧٧٠٠) إحالة على الأخطل وحده »(٦٨) .
ويضيف : « وفي سياق الرؤى المستقبلية نحو المعجم الكبير المنشود ، نلفت إلى المعجم الذي يعدّه المركز القومي الفرنسي (نانسي) ، وقد جمعوا له في

عشر سنين أكثر من (٢٥٠) مليون شاهد ، بمعدات الكترونية [٦٩] .

ولأهمية الإقتباسات والشواهد في توضيح المعنى المراد بكل دقة ، والفروق بين معاني الكلمة الواحدة، نجتزىء بعض ما أوردته الموسوعة البريطانية حول هذا الأمر إذ جاء فيها :

« فمجموعة من الإقتباسات يمكن إستعمالها في دراسات مختلفة ، ولهذا فعبارة (الإقتباسات التوضيحية) هي إصطلاح أو تسمية خاطئة، لأن لها أغراضا أكثر من كونها توضيحية ، إذ تشكل الأدلة الأساسية التي يمكن الوصول من خلالها إلى النتائج الصحيحة .

... ومن الخطأ الاقتصار في الاقتباسات على كبار الكتّاب ، إذ غالبًا ما تكون استعمالات الكتّاب العاديين ، أو الإنسان العادي أدلّ على حقيقة معنى الكلمة »[٧٠] .

فالشواهد إذاً في غاية الأهمية في إستنتاج المعنى المراد بالكلمة وتسجيلها في المعجم ، لا يترك الإجتهاد للمعجمي وحده في إستنتاج المعنى المراد بل يشرك القارىء أيضا في هذا الإستنتاج ، ويعطي الدليل على المعنى والإستخدام والموقف الذي تقال فيه هذه الكلمة .

وتعظم قيمة الشواهد والإقتباسات حين التعرض لمعاني بعض الكلمات ، والأدوات خاصة ، كحروف الجر وحروف العطف مثلا ، لتعددها وتشابكها وتقاربها أحيانا .

ويجب العودة الى المصادر والمراجع المختلفة الأصلية لاقتباس الشواهد ، وألا يُكتفى بالأخذ عن المعجمات القديمة أو تقليدها ، مع ذكر قائليها ، واسم المصدر أو المرجع ، ورقم الصفحة .

ودليلا على خطورة الشواهد في المعجمة (Lexicography) ، فقد خصصت موسوعة (كولير) عنوانًا خاصا للشواهد ، هو « ملف الإستشهاد / الشواهد » ، تحت باب (Lexicography) ، جاء فيه : «إن دم الحياة لأيّ مشروع معجمي موثوق وعميق هو ملف شواهده ، الذي يساعد المعجميين في تقرير درجة

سيرورة أيّ مصطلح (كلمة) ومعناه وتهجئته ، وبخاصة المصطلحات الجديدة ، أو المعاني الجديدة التي ألحقت بالمصطلحات المستحدثة .

... ومثل هذه الشواهد تساعد المعجمي في تأسيس حالة الاستعمال بتنوع المقام (البيئة) التي وجدت فيه ، في سياقات رسمية ، أو غير رسمية ، مثل : محاورات ، أو تقارير أقوال ... » [٧١] .

ويؤكد دافيد كريستال (D. Crystal) أهمية السياق (النص أو الشاهد) في توضيح معنى الكلمة ، بقوله : « وهي - اللغة - تستمد معناها - إلى حد كبير - من خلال استعمالها في مواقف الحياة الواقعية . وإن اللغة لا توجد في فراغ ، ليس لها وجود مستقل عن الذين يستعملونها ، ومواضع تلك الاستعمالات ، فنحن نقرأ المعاني المستقرة في الجمل والكلمات ، بالنظر إلى كيفية استعمالها . وإن مجموعة متعاقبة من الأصوات تظل بلا معنى ، حتى نرى كيف يستعملها الناس ، ومدى صلتها ببعض جوانب تجربتنا في الحياة »[٧٢] .

ويجدر التنبيه على أن تكون الشواهد من المصادر القديمة والحديثة على السواء ، ومن المراجع التي تستخدم تلك الكلمات حتى يوم تصنيف المعجم ، لأن هذا يوضح لنا تطور دلالات الكلمات ومعانيها ، وما اكتسبته من معان ، وما هُجر أو أُميت من تلك المعاني والدلالات .ومما يندرج أيضا تحت باب الشرح والتوضيح ، وله صلة ليست ضعيفة بالشواهد والإقتباسات ، موضوع بيان مستوى لاستخدام الكلمة ، فيجدر بالمعجم اللغوي الشامل المنشود أن يحدد ضوابط استخدام الكلمات ، ومحيطها اللغوي الذي استعملت فيه .

وهذا ما دعاه « فيشر » بالناحية الأسلوبية ، التي يجب أن يوضحها المعجم الشامل المنشود ، كإستعمال الكلمة إستعمالاً عامّا ، أو أسلوب الشعر أو النثر، والأسلوب التاريخي ، أو إستعمالاً خاصا ، كالأسلوب الشخصي المحض ، إذ إنه قد يميل مؤلّف ما إلى إستعمال كلمة أو تركيب بالذات ، لا يجيء إلاّ لماما ، أو لا يجيء البتة [٧٣] .

ويفيد هذا في معرفة السياق الاجتماعي أوالثقافي ، ودرجة الفصاحة ، ومدى

ما فيها من الأصالة ، ويدل على مستوى هذا الاستعمال ، من حيث إنه إستعمال تأدبي ، أو فصيح ، أو رسمي أو عامّي ، أو نابٍ ، أو حوشي ، أو مهجور (٧٤) .

وقد أولت الموسوعة البريطانية هذه النقطة أهمية ، إذ جاء فيها : « لعلّ جزءاً من المعلومات التي يهتم بها المعجمي يدور حول ضوابط إستخدام الكلمات ، ويشار إليها بـ (Usage Labels) ، فهناك إختلاف في إستعمال اللغة في أبعادها المختلفة ، من هذه الأبعاد : البعد الزمني ، أو الجغرافي ، أو الثقافي ، أو الإجتماعي ... والتخمين لا يقع في الكلمة نفسها ، بل في ملائمتها سياقها ... وقد فرّق أحد فقهاء اللغة الأمريكين ، وهو كنيون (Kenyone) سنة ١٩٤٨م بين المستويات الثقافية التي تدل على مستوى ثقافة الشخص المستخدم للغة ، وبين الأنواع الوظيفية التي تدل على أسلوب الكلام المناسب للحالة المتحدث عنها ... وكذا فمن المفضل أن نقلل ـ في المعجم ـ من استخدام هذه الضوابط ـ تصنيفات الإستخدام ـ ، لنسمح لفهم الكلمة من الأمثلة التوضيحية والسياق »(٧٥) .

ومما يتصل بقضية الشرح والوضوح ، سرد معاني الكلمة وتطوراتها ، وترتيب المعاني المتعددة ، فينبغي للمعجمي أن يهتم بإيراد المعاني المختلفة ، وفق ترتيب مقبول ، ولعل الترتيب المنطقي ، الذي يورد المعاني الحقيقية أوّلاً ، ثم المعاني المجازية للكلمة الواحدة . ويجدر أن نقدم المعاني الأكثر شيوعًا على تلك المعاني الأقل شيوعًا ، وأن نقدم المعاني الحسّية على المعاني المجردة أو العقلية (٧٦) .

ومما يندرج ـ أيضًا ـ تحت قضية الشرح والوضوح ، وله صلة بالمعاني من حيث الحقيقة والمجاز ، ما يعرف بالعبارات أو التراكيب الإصطلاحية (Idioms) ، ومنه الأمثال في لغتنا ، وبعض العبارات أيضا ، فهذه العبارات ، يجب على المعجمي أن يتنبه لمعانيها المجازية المقصودة ، وأن يوردها بعد المعاني الحقيقية للكلمة (المادة ـ المدخل) التي تندرج تحته . وقد ذكر د . نصار أنه يجب أن يحتوى المعجم على جميع الأساليب والتراكيب الخاصة التي اتخذت دلالة معينة ،

لا تتضح من المعنى المألوف للكلمات التي تتألف منها [٧٧] .

كما تنبه (فيشر) الى أهمية هذه التراكيب ، التي وصفها بأنها جرت مجرى الأمثال ، وذكرها تحت باب الناحية البيانية في مشروعه ، ومَثّل لها بـ : « قضى نحبه ، وبذل جهده ، ومَثُل بين يديه »[٧٨] .

وقد تعرض دافيد كريستال (D. Crystal) لموضوع العبارات الإصطلاحية ودلالاتها ، فقال : « ولكن من الواضح أن هناك قضايا كثيرة ، يجب أن يكشف عنها النقاب ، مثال ذلك : وصف النماذج المختلفة للعبارات الاصطلاحية (Idioms) الموجودة [٧٩] .

وأورد أمثلة عليها ، منها :

- (كانت السماء تمطر قططًا وكلابا) .It was raining cats and dogs [٨٠] .

وقد علق المترجم على هذه العبارة بأنها عبارة إصطلاحية ، تدل على شدة سقوط المطر وغزارته ، وهي تشبه الأمثال العربية ، فنحن نقول مثلا « لا ناقة لي ولا جمل » ، ونقصد أننا لا شأن لنا بالموضوع.... كما قالوا أيضًا : « إيّاك أن يضربَ لسانُك عنقك » ، وهو أيضا للحضّ على عدم التدخل في شؤون الآخرين ، فقد يؤدي الكلام إلى الهلاك . وغيرها [٨١] .

وأقول : هذه العبارات الاصطلاحيّة ، مثل : مواعيد عرقوب ، و« أعطى القوس باريها » ، و « كعب أخيل » ، لا بد من عناية المعجم بها ، وأن يبين المعنى المقصود منها ، وليس المعنى الحرفي .

وقد وصفت معجماتنا القديمة هذه التعابير الاصطلاحية ، وشرحت معانيها .

ومما يجدر التنبه إليه في المعجم قضية المشترك اللفظي ، وكيف نشأ هذا الاشتراك بين الألفاظ المختلفة، وكيف تغيرت معاني كلمة معينة نتيجة عوامل متعددة ، منها : الإنتقال من الحقيقة الى المجاز ، وسوء فهم المعنى ، وتغير معنى الكلمة في لهجة من اللهجات ، واستعارة كلمات تماثل صورتها كلمات أخرى فيها [٨٢] ، وهذا التنبه ضروريّ لعقد الصلة بين الألفاظ من جهة ، ومعانيها من جهة أخرى .

والأخطر من ذلك أن يتنبه المعجمي إلى معاني المفردات التي ربما يكون وقع فيها تصحيف أو تحريف ، مثل : سَمَلَ : بمعنى أصلح بين القوم ، وفقأ عين فلان ، ويظهر أن « سَمَل » بمعنى أصلح بين القوم ليست في الحقيقة إلاّ « شمل » بالشين . وكذلك قولهم بَرَّدَ : بمعنى سَخَّن (٨٣) .

وعلى المعجم - أيضًا - أن يتنبه الى التطور الصوتي الذي طرأ على أصوات بعض الكلمات في لهجة من اللهجات ، وأن يحكم أن الكلمتين هما كلمة موحدة ، تطورت صوتيًا ، وألا يعدهما مادتين (كلمتين) مختلفتين ، مثل : فَحَث وبَحَث ، حَرَم وحَرَب ، الخبيث والخبيت ، وغيرها (٨٤) .

ومما يتصل بموضوع الشرح والوضوح - أيضًا - قضية كتابة الكلمات والمصطلحات المعربة بما يقابلها بالحروف اللاتينية ، لأن ذلك يرشدنا إلى أصلها ، قبل تطوير أصواتها أو صيغتها (٨٥) .

ولعل ما يتصل بالشرح والتوضيح - أيضًا - بيان طبيعة اللفظ (الكلمة) أفصح أم معرب أم دخيل أم مولد ... الخ ، وقد ذكرنا ذلك في موضوع سابق ، ورأينا أن يكون ذلك بالرمز مثلاً .

أما العنصر الثالث والأخير الذي يقوم عليه مفهوم المعجم وبناؤه ، فهو الترتيب .

والترتيب على وجهين ، أمّا أولهما : فالترتيب الخارجي ، ونعني به ترتيب مداخل المعجم (موادّه) . وأمّا الثاني : فالترتيب الداخلي ، ونعني به ترتيب مشتقات كل مادة (مدخل) تحتها ، وقد يمتد الترتيب الداخلي إلى ترتيب معاني الكلمة الواحدة : (الحقيقي فالمجازى ، والحسّي فالمعنوي ، والعام الشائع ثم الخاص) ، وقد ذكرناه في باب الشرح والتوضيح .

والترتيب - بشقيه - على جانب من الخطورة والأهمية في صناعة المعجمات ، وله غايات وفوائد يحققها ، منها : تنظيم العمل ومادة المعجم ، وتوفير الوقت ، والتيسير والتسهيل على الباحث الذي يعود الى ذلك المعجم .ولعل أول باحث

لغوي عربي تنبه الى هذا الأمر أحمد فارس الشدياق [٨٦] ، إذ لحظ ، الخلط والفوضى في ترتيب المعجمات العربية القديمة ، مما ضيَّع عليها بعض المادة ، ويضيع على الناظرين فرصة الإفادة في وقت وجهد قليلين ، وذكر أن فوائد الترتيب تتجلى في نقطتين مهمتين ، هما :

أ - سرعة الوصول إلى المعنى المطلوب .

ب- الوقوف على سرّ الوضع في العربية ، وبيان خصائصها .

واهتم بالترتيب بنوعيه ، ووضع اقتراحات نظرية لعلاج الأمر .

وتوالت النقود الموجهة إلى قضية الترتيب في المعجمات العربية، فقد وجه كل الباحثين المعاصرين نقدهم إلى تلك المعجمات في ما كتبوا [٨٧] ، واقترحوا حلولا وطرائق تكفل حسن التنظيم والإفادة بأقل جهد ووقت .

وتَمَثَّل مَن تصدى لوضع المعجمات الحديثة - أفراداً ومؤسسات - هذه القضية ، وحاولوا التخلص من الإضطراب ، وترتيب مداخل مواد معجماتهم ومشتقاتها على طرائق مختلفة ، ارتأوها وانتهجوها ، حَقّقتْ - على تفاوت بينها - درجات من التقدم نحو الكمال والإتقان .

ولعل قضية الترتيب تُعنى بالمواد اللغوية العربية الأصيلة ، إذ إنّ المعرب أو الدخيل لا مشكلة فيه ، فيوضع في المعجم في المكان المناسب له ، حسب نطق حروف كلمته كلها ، على اعتبار أن جميع حروفها أصول ، وقد ورد اضطراب في المعجمات القديمة في وضع هذه الكلمات ، إذ لم يوفق القدماء في معجماتهم في ترتيب بعض الألفاظ المعربة ، فراحوا يجردونها إلى أصول وزيادات ، فوضعوا مثلاً كلمة « إستبرق » تحت « برق » ، و « أندلس» تحت « دلس » ، و « أرجوان » تحت « رجو » [٨٨] . بينما يقتضي الصواب أن نعد جميع حروف الكلمة المعرّبة أو الدخيلة أصولاً ، وأن نضعها في المكان الملائم وفق نطقها بكل حروفها ، وعلى حالها ، ويأخذ حكمها أيضا كل المصطلحات الحديثة الأعجمية والدخيلة .

وقد عرفت معجماتنا العربية - القديمة والحديثة - طرائق متعددة في الترتيب الخارجي .

- فمنها طريقة الترتيب الصوتي للمواد والمداخل ، حسب مخارج أصواتها ، كما في ترتيب «العين» للخليل ، و « تهذيب اللغة » للأزهري ، و «المحكم» لابن سيده .

- ومنها طريقة ترتيب المواد حسب حرفها الأول بعد تجريدها ، وهو ما يعرف بالترتيب الألفبائي للأصول ، وقد سار عليها أبو عمرو الشيباني في كتاب « الجيم » ، وابن دريد في « الجمهرة » ، وابن فارس في «مقاييس اللغة » ، والزمخشري في « أساس البلاغة » ، والفيومي في «المصباح المنير »، وأكثر المعجمات الحديثة ، مثل : محيط المحيط ، والمنجد ، ومتن اللغة ، والوسيط .

- ومنها طريقة ترتيب المواد تحت حرفها الأخير بعد تجريدها ، وهو ما يعرف بالتقفية ، وقد سار عليه الجوهري في « الصحاح » ، وابن منظور في «لسان العرب » ، والفيروزأبادي في « القاموس المحيط » ، والزبيدي في «تاج العروس » .

- ومنها طريقة الترتيب بحسب أبنية المواد بعد تجريدها ، كما في « ديوان الأدب » للفارابي ، و « شمس العلوم » لنشوان الحميري .

- ومنها طريقة ترتيب المواد اللغوية حسب حرفها الأول دون تجريدها ، بل حسبما تنطق الكلمة بكاملها بأصولها وزوائدها ، وتشبه طريقة ترتيب الغربيين مواد معجماتهم ، وقد عرفها العرب قديما ، وقد سار عليها السجستاني في « غريب القرآن » ، و«المفردات في غريب القرآن » للراغب الأصفهاني، و« النهاية في غريب الحديث والأثر » لابن الأثير . و « التعريفات » للشريف الجرجاني ، و «الكليات» للكفوى . ثم ترتيب اللسان ، وترتيب القاموس المحيط للشيخ محمد البخاري المصري في العصر الحديث (ت١٩١٤م)، معجم « الرائد » لجبران مسعود .

وأيسر طُرق الترتيب الخارجي لمداخل المعجم هي الطريقة الأخيرة ، التي تشبه طريقة الغربيين في ترتيب مداخل معجماتهم ، وهي تناسب صغار السن والناشئين ، لكنها لا تصلح لترتيب المعجم اللغوي القومي الشامل ، الذي يحاول

البحث وضع مواصفات له ، فهي وإن حققت السهولة واليسر والسرعة في البحث في المعجم ، إلا أنها تضيع الغاية والميزة الثانية من الترتيب ، التي ذكرها الشدياق، وهي : «الوقوف على سرّ الوضع في العربية وبيان خصائصها » . إضافة إلى أن طبيعة لغتنا الإشتقاقية تخالف طبائع اللغات الغربية، وهذه الطريقة في ترتيب كلمات المعجم تفصم عرى المادة اللغوية العربية (٨٩) .

وأنسب طريقة لترتيب مواد المعجم المنشود وكلماته هي طريقة الترتيب الألفبائي للأصول (الجذور)، فهي تَلُمّ مفردات الأسرة اللغوية الواحدة إلى جانب بعضها ، بما تحمله من تقارب في المعنى على أن نلجأ - مع هذه الطريقة وخلالها - إلى مجمل منطوق الكلمة في الألفاظ المعربة (٩٠) والدخيلة ، أما الكلمات العربية المشكلة الجذورفنعاملها في الترتيب كالكلمات المعربة ، ثم نشير مقابلها هناك إلى الرجوع إلى مادتها وجذرها في مكانه الصحيح ، وهناك نسجل الشرح والمعاني والشواهد ، ونتبع هذا لحل الإشكالية ، مع المحافظة على طبيعة اللغة والمنهج الأساسي الملتزم في الترتيب .

وقد ارتأى غير باحث هذه الطريقة في الترتيب ، إذ يقول هنري فيلش :

« .. لأن المعجم الذي ينتهج في ترتيبه طريقة أبجدية (كذا) خالصة بالنسبة إلى كل كلمة * ، إنما يحطم جميع ما يتولّد تولّدا طبيعيا عن الكلمات ، وهو بذلك يحطم اللغة ويسحقها ، وهذا هو الاعتراض الأساسي الذي يواجه من يتخيل مثل هذا المعجم في العربية » (٩١) .

وكذلك يرى الشيخ د . عبد الله العلايلي هذا الرأي ، فيقول في مقدمة معجمه « المرجع » : « إن من شأن إتباع هذا النهج - النهج الفرنجي الغربي في ترتيب الكلمات حسبما تنطق - الإساءة الى جوهر العربية وروحها ، وذلك لأن العربية كأخواتها الساميات قائمة على الترابط العضوي ، فكل جنوح بها في دائرة تصريف الأفعال عن الاندراج تحت الجذر ، يؤدي الى التفسيح وضياع الرؤية الشمولية المترابطة للغة (٩٢) .

أما الشق الثاني من الترتيب ، وهو الترتيب الداخلي ، أو ترتيب مشتقات

المدخل الواحد (المادة) ، فقد خلطت فيه المعجمات القديمة خلطا أكثر من سابقه، فلم تلتزم نهجا واحدا في ترتيب مشتقات كل مدخل ، وإنما كانت تذكرها تحته على غير ترتيب ، وبلا قاعدة أو نظام، ويلحظ هذا كل من ينظر في المعجمات القديمة ـ بوجه خاص ـ إذ إن المعجمات الحديثة حاولت تنظيم الترتيب الداخلي .

وقد سجل الباحثون هذا النقد أيضا على المعجمات العربيـــــة ـ وبخاصة القديمة منها ـ ، ولم تخل الحديثة من بعض هذا الإضطراب أيضا ، واقترحوا ترتيبا يقوم على منهج ملتزم سليم (٩٣) .

وللترتيب الداخلي فوائد ، ذكرنا بعضها ، فهي تَلمّ أفراد الأسرة ومشتقات المادة الواحدة ، مما يشعر بثراء اللغة وقدرتها على النمو ، إضافة إلى ما بين هذه المشتقات من علاقة في المعنى ، إكتسبتها من معنى الجذر الأصلي ، وتقفنا أيضًا على سر الوضع في العربية وبيان خصائصها ، وربما تُخفف من حجم المعجم، وتريحنا من تكرار الشرح والإحالات ، وتتيح للقارئ فرصة التعرف على العلاقات القائمة بين مفردات المدخل الواحد على صعيد المباني والمعاني ، وتوفر الترابط المفيد ، « حتى أن الحفاظ على الترابط دعا معجميّي بعض اللغات الأجنبية التي لا تنطوي عادة على مثله ، دعاهم إلى فرضه في قواميسهم ، متجاوزين الترتيب الألفبائي المطلق ، لتيسير إدراك القرابة اللغوية بين المفردات » (٩٤) .

ويشير د . الحمزاوي إلى أن الترتيب الداخلي الذي يخضع لنظام لساني ، ويستمد أسسه من النظريات اللسانية يمكن أن يبرز تنوع المساقات (الكلمات) ، وأن يمحورها معرفيًا وتربويًا للناشئين والمتعلمين والتراجمة (٩٥) .

ومتى توافرت الروابط بين الألفاظ فإن عملية تعلّم وإفادة عفوية لابدّ أن تحصل ، ويرى الأستاذ أحمد شفيق الخطيب أنّ « المعروف تربويًا ونفسيًا أنّ ملاحظة العلاقات بين أجزاء المادة المدروسة يُسهّل التعلّم، وأنه عندما تتم الروابط بين الألفاظ ، فإن جزءاً من التعلّم يكون قد تَمّ فعلاً » (٩٦) .

وقد تكون خير الطرق المناسبة في الترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة، ما جاء في تقرير (فيشر) الذي قدمه الى مجمع اللغة العربية القاهري بشأن وضع معجم تاريخي كبير للغة العربية عام ١٩٣٦م ، ذكر فيه أنه « ينبغي أن تذكر صيغ المادة الواحدة تبعًا لنظام خاص ، فمثلا تذكر الأفعال أوّلاً، ثم الأسماء »(٩٧) .

ثم وضع هذا الترتيب للمشتقات المختلفة ، فهو يرى أن نبدأ المادة (المدخل) بإيراد الفعل المجرد ، ثم المزيد بحرف ، وحرفين ، وثلاثة أحرف . ويكون ترتيب أبنية الأفعال كما يلي :

فَعَل ـ فَعِل فَعُل ـ فاعَلَ ـ أَفْعَلَ ـ تَفَعَّلَ ـ تَفاعَلَ ـ انفعلَ ـ افْتَعَلَ ـ افْعَلَّ ـ استفعلَ ـ افْعالَّ ، ... وهكذا .

وتذكر الأسماء كلها بعد الأفعال ، سواء كانت مشتقة أم جامدة ، وترتب على نظام ترتيب الأفعال، فيذكر المجرد منها أوّلاً ، ويتبعه المزيد ، فيكون ترتيب أبنية الأسماء كما يلي :

فَعْل ـ فِعْل ـ فُعْل ـ فَعَلٌ ـ فَعُلٌ ـ فِعُلٌ ـ فِعِلٌ ـ فِعَلٌ ـ فُعُلٌ ـ فَاعِلٌ ـ فاعَلٌ، .. وهكذا »(٩٨) .

وهذا ترتيب ـ يراه البحث منطقياً وسليماً ، يناسب طبيعة لغتنا الاشتقاقية ، ويضمن تنظيم المشتقات وحصرها ، وعدم سقوط أيّ منها ، وتوفر الوقت على القارىء ، على أن يُلتَزَم بدقة في جميع مداخل المعجم ومشتقاتها ، لتتحقق الغايات والفوائد المرجوّة .

ومن الجدير ذكره ، أنّ المراجع الأجنبية التي أحال عليها البحث في مواضع متعددة ، لم تعبأ بقضية الترتيب بشقيه ، لأنها بالنسبة لطبيعة لغاتها ليست مشكلة قائمة ، فترتيب معجماتهم ألفبائي حسب المنطوق الكامل للكلمات ، وقد أشارت إلى ذلك ، دون خلاف حوله .

(٤)

تلك أبرز القضايا - بوجه عام - التي تتصل بالعناصر الرئيسة التي يقوم عليها بناء المعجم ، ويعتقد البحث أنه اقترح مواصفات - يُرجى أن تكون كاملة لوضع معجمي لغوي شامل ، مناسبة لطبيعة لغتنا ، ووافية بحاجات التطور الإنساني ، مفيداً من الدراسات السابقة لمعجماتنا اللغوية القديمة والحديثة ، ومن التجارب المعجمية الغربية الحديثة ، آخذا بعين الآعتبار وجوه النقص والقصور والهنات التي لحظها الدارسون ، والملاحظ والإستدراكات على ما تَمّ من أعمال معجمية والاقتراحات المفيدة البناءة على مستوى عناصر بناء المعجم الثلاثة .

وإني لآمل أن ينتهي قريبا بحث يتناول بالتفصيل بعض القضايا الأساسية الدقيقة في علم المعجمة والمفردات ، والدلالات والمعاني ، في ضوء الدراسات اللغوية القديمة والحديثة .

إلا أن ثمة قضايا ذات صلة بموضوع البحث ، لابد أن ينبه عليها ، من أبرزها : - أهمية تمثل المعجمي غرض معجمه للوفاء بذلك الغرض ، والتزام المنهج والخطة التي رسمها قبل بدء العمل ، وعدم الخروج عنها في جميع مراحل العمل وخطواته ، وتلك قضية مهمة ، أشار إليها الكثيرون [٩٩] ، ووقع فيها المعجميون العرب القدماء والمحدثون ، وتتسبّب في عدم ظهور المعجم بالصورة المتوقعة المأمولة ، كما تُوقع المعجمي في الإضطراب ، وعدم التناظر - التماثل - في جمع المادة ، أو شرحها ، أو ترتيبها .

ولعل أخطر ما في صناعة المعجم خطوات العمل والتنفيذ ، إذ إن التنظير هين واضح ، ويزداد إحتمال الإضطراب والخلل في مراحل التنفيذ إذا كان العمل فرديا يقوم به شخص واحد ، وإذا لم تلتزم أسس موضوعية علمية في جميع مراحل العمل .

وقد يكون ممّا له صلة في غرض المعجم ووظيفته ، أن يكون معجمنا سجلاً لمفردات اللغة بجميع مستوياتها ، وقد جاء في موسوعة كولير.

(Collier's Encyclopedia) حول وظيفة المعجمي وتطورها ما يلي :

« كانت وظيفة المعجمي تثبيت اللغة ، وأن يعطي المعنى «الصحيح » ، والإملاء - التهجئة - الصحيح ، ونطق الكلمات في الاستخدام المقبول ، وأن يقرّ تلك الكلمات كما ينبغي أن تكون ، وكما هو ضروري . هذا كان دور المعجمي سابقا ، وهو الأمر ، أو النصح بإستخدام إستعمال مضبوط (مناسب) ، وتحريم التراكيب التي يعتقد - لسبب أو لآخر - أنها غير مضبوطة . أمّا الآن ، فدور المعجمي : أن يسّجل اللغة كما يجدها ، وتغيّراتها المستمرة خصيصة (ميزة) لكل عضو حيّ ، وأن اللغة الحية هي نتيجة ذلك الاتخاذ والربط غالبا . فعليه تسجيل كل كلمة تستعملها الجماعة » [١٠٠] .

وهذا تفريق يقوم - كما ترى - على أساس تغير مناهج الدراسة اللغوية من المنهج المعياري (الفرض) إلى المنهج الوصفي حتى في المعجمة، وهو أمر يساير طبيعة اللغة في تطورها لمواجهة التطورات والمستحدثات حولها .

أهمية الإخراج ، والعناية بما يتصل بهذه النقطة من نواحٍ فنية ، كالصور والرسومات المقترحة ودقتها وألوانها وحجمها ، والطباعة ، وحجم الحرف المستخدم في طباعة المدخل ، أو كل مشتقة ، أو الشرح ، أو المعاني ، أو الشواهد ، ونوع الورق وحجمه (قَطْعُه) ، وعدد الأعمدة وتنسيقها في كل صفحة ، وعلامات الترقيم المناسبة ، وتنظيم الفقرات وبدايات السطور، واستخدام الرموز الدالة والملائمة، والأرقام ودقة دلالاتها واحالاتها ، كل ذلك مما يساعد في إخراج معجم جيد ملائم ، حسبما نراه في معجمات غربية حديثة في غاية الدقة والإتقان والجودة والجمال ، وقد تنبه الى بعض هذه القضايا معجميون محدثون في معجماتهم ، ونبّه عليها الباحثون في دراساتهم[١٠١] .

ويجدر ألاّ يغيب عن البال ، ونحن في صدد هذه النقطة - أن صناعة المعجمات علم وفن ، وقد جاء في موسوعة كولير أن « معنى المصطلح (Lexicography) صناعة المعجم ، وفيها علم وفن . فالمعجمي عالم إلى حدّ ما — لأنه يحاول ترتيب الكلمات وشرحها بدقة ، وهو فنان - إلى حدّ ما - لأنه

يتحسس حاجات قارئيه المتنوعة ويشبعها (١٠٢) .

وأن ندرك دائما أن الصناعة المعجمية فرع من فروع علم اللغة التطبيقي(١٠٣)، وأنها تسير وفق مناهج البحث الموضوعية التي ينتهجها علم اللغة الحديث. .

ـ عدم الخلط بين وظيفة المعجم ، وما يجب أن يكون عليه ، ووظيفة الموسوعة (دائرة المعارف) ، فثمَ فرق بين وظيفة الاثنين ، وإن كنا ندعو أن يكون المعجم شاملاً، ولا يجوز أن يكون هناك خلط أو وهم في هذا المجال ، فقد جاء في الموسوعة البريطانية : أنّ « المعجم يشرح كلمات، بينما تشرح الموسوعة أشياء ، وكون الكلمات تشير إلى أشياء ، أو تكتشف فائدتها من الإشارة إلى أشياء ، يصبح من الصعب وضع معجم بدون اهتمام كبير بالأشياء الحسية والمجردة المشار إليها بالكلمات » (١٠٤) .وقد فرّق د . نصار بين المعجم والموسوعة ، إذ قال : « فالأولون خلطوا بين المعاجم ودوائر المعارف العامة خلطا عجيبا ، ولم يميزوا بينهما ، والفرق واضح جداً ، نستطيع أن نجمله في عبارة موجزة ، فالمعجمات لتفسير الألفاظ، ودوائر المعارف لوصف الأشياء ، ولا يصف المعجم من الأشياء إلا ما لابد منه ، إبرازا لدلالة اللفظ واستعمالاته ، ولا يُعنى بهذا الوصف إلا بالقدر اللازم لهدفه هذا . كذلك لا تشترك مفردات النوعين ، فالمعجمات تحتوي على أصناف الكلام جميعها ، من أسماء وأفعال وحروف ، ولا تعنى إلا بما ينتمي إلى اللغة التي تؤلف فيها ، ... أما دوائر المعارف فتعنى بالأسماء الخاصة وحدها ، أي أسماء الأشياء والأعمال، دون أن تتقيد بلغة معينة » (١٠٥) .

فالخلط بينهما يؤدي إلى سوء في وضع المادة وتَشتُّتها ، والحشو والاستطراد ، وخروج المعجم عن غرضه ووظيفته ، ويؤدي إلى تضخم غير محمود ولا مطلوب .

ـ وثَمّة قضية تناولها كثير من الباحثين ، وهي ظاهرة التضخم في المعاجم ، وهنا ، ولا بد من القول إنه يجب ألا تخيفنا هذه الظاهرة، ما دام المعجم لم يخرج عن وظيفته وغرضه . ولا ننسى أن اللغة الواسعة سيكون معجمها واسعًا

ضخما ، إن كان مستوعبًا شاملاً جميع ألفاظها ومعانيها ، وكل ما هو لازم لبيان شرحها وتفسيرها .

- ومن عناصر الوفاء والشمول في المعجم ، أن يضم كل مفردات اللغة ، وأن يشمل كل ألفاظ الحضارة العربية الإسلامية بعد القرن الثاني الهجري ، والحضارة الحديثة حتى اليوم ، وكل المعاني التي استحدثت لبعض الألفاظ القديمة .

ويرى د. النعيمي أن « الحاجة أصبحت ماسة إلى معجم جديد ، يسير المأخذ ، سهل التناول ، يجمع الألفاظ الطارئة التي لم ترد في المعاجم القديمة ، وقد حاول الكثيرون أن ينهضوا بهذا العبء ، غير أنهم ما كادوا يبدؤون حتى ناؤوا وانقطعت بهم الطريق » (١٠٦) .

وإزاء ذلك ، ولتحقيق المواصفات والمطالب التي إقترحها البحث ، لابدّ من أن تتولى مؤسسة ، أو هيئة رسمية عربية ، كالمجامع اللغوية، أو المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، أو أية هيئة مماثلة ، وترى في نفسها القدرة والكفاية ، أن تتولى مسؤولية القيام بهذه المهمة الحضارية القومية ، والإشراف عليها ، وأن تشرك أكبر عدد ممكن من المختصين في العلوم المختلفة ، والمعجمين واللغويين بصورة خاصة، في إنجاز هذا العمل ، لضمان شموله وإتقانه ، والإسراع في إنجازه ، على أن يستفاد من الجهود الفردية الحديثة الطموحة المتاحة ، لنضمن معجمًا شاملاً وافيًا للغتنا ، لائقًا بها . على أن يتم تنقيحه ومراجعته ، وإصدار ملحق له كل خمس سنوات أو عشر مثلا ، ليبقى مواكبًا لحركة التطور ، ساداً للحاجات المتجددة المتسارعة .

وأخيراً ، فلا بدّ من الإشادة بالجهود الفردية والجماعية الحديثة في هذا المجال ، ووضع المعجم اللغوي عمل كبير ، لا يتصدّى له إلا كبير أو كبار .

ولا يفوتنا أن نشيد بمشروع « المعجم الكبير » الذي بدأه مجمع اللغة العربية القاهري ، وهو مشروع طيب مبارك ، قد يصلح أن يكون أساسًا لما ندعو إليه ، شريطة تقويم ما قد يكون فيه من خلل، وتدارك ما فيه من نقص،

وتنقيحه وفحصه ، لإثبات كفايته وجدارته، والإسراع في إنجازه ، بتوسيع دائرة العمل وتوزيعه ، إذ لا يحتمل أن يصدر جزءان منه ، يمثلان حرفي الألف والباء ـ في ما أعلم ـ خلال مدة تزيد على ثلاثين عاماً . وهذا واجب قومي ومطلب حضاري، لا يحتمل التأجيل ، فالحاجة ملّحة، والظروف ـ أراها ـ مواتية ، ولابدّ من البدء ، فرحلة الألف ميل تبدأ بخطوة .

● ● ●



(١) انظر في ذلك كتاب « العربية ـ يوهان فك ـ ترجمة د . رمضان عبد التواب ص ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٦٠ وغيرها . وكتاب «لغتنا والحياة » د . عائشة عبد الرحمن ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٧٨ وغيرها.

(٢) انظر على سبيل المثال : د . الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ووجدي رزق غالي / المعجمات العربية : ببليوجرافيا شاملة مشروحة .

(٣) د . نصار / المعجم العربي ـ نشأته وتطوره ـ (ط ٢) ص ٣٥ ، ٣٦، ١٢٣ ، ١٢٦ وغيرها .

(٤) Haywood, John A. (Arabic Lexicography) , P. 2.

(٥) نفسه / عن د . عمر (البحث اللغوي عند العرب) ص ٣٤٠، ط ٤ .

(٦) نفسه / عن أ. الخطيب (حول المعجم العربي الحديث) ص١٢٧ـ١٢٨ .

(٧) نفسه / عن أ. الخطيب نفسه والمرجع نفسه (ص ٢١٨) .

(٨) Haywood, John A. (Arabic Lexicogrphy) p. 7

(٩) Haywood, John A. (Arabic Lexicography) p 131 - 132

(١٠) د . درويش / المعاجم العربية (أ) و د . حجازي / علم اللغة العربية ـ ص ٩٨ .

(١١) د . أبو الفرج (المعاجم اللغوية ـ في ضوء دراسات علم اللغة الحديث) ص ٥ .

(١٢) انظر عن بدايات التأليف المعجمي في أوربا :
Collie's Encyclopedia, volume 8, p. 194

(١٣) د . أبو الفرج / ٢٧ ـ ٢٩ .

(١٤) د . حجازي / علم اللغة العربية ـ ص ٣٠٢ .

(١٥) نفسه ص ٣٠٤ .

(١٦) المبارك / فقه اللغة وخصائص العربية ٢١١ . و د. عمر / البحث اللغوي عند العرب ١٩٣ (ط ٢) . و د . حجازي / علم اللغة العربية ٩٦ ـ ٩٨ ، ٣٠٢ . و د . جبل / الإستدراك على المعاجم العربية٢٣ .

(١٧) د . عمر / البحث اللغوي عند العرب / ١٣٥ (ط ٢) . ود . حجازي / علم اللغة العربية ٣٠٢ ، ود. أبو الفرج / المعاجم اللغوية ص ٣٣ ـ ٣٤ ، ود. أحمد / المعاجم العربية / دراسة تحليلية ، ص ٨٦ ، ٨٨ .

(١٨) د . جبل / الاستدراك على المعاجم العربية ١٩ ، ٢١ .

(١٩) نفسه ٢١ .

(٢٠) انظر في عيوب المعاجم العربية والمآخذ عليها على سبيل المثال :
ـ الشدياق / الجاسوس على القاموس ص ٢ ـ ٣ .

- د . نصار (المعجم العربي - نشأته - وتطوره -) ٢/٧٤٧ - ٧٥٩ .
- د . الخطيب (المعجم العربي بين الماضي والحاضر) ص ٧٣ وما بعدها .
- د . درويش (المعاجم العربية) ١٥٧ وما بعدها .
- د . أبو الفرج (المعاجم اللغوية) ٣٢ ، ١٠١ - ١٠٢ .
- د . عمر (البحث اللغوي عند العرب) ط ٢ (ص ١٩٠ وما بعدها) .
- د .الطيب / معجمات العربية ، ص ٤٩٣ وما بعدها .
- د . يعقوب (المعاجم اللغوية العربية - بداءتها وتطورها) ص١٨٠-١٨٣ .

(٢١) طبع عام ١٨٨١م بهولندا في ليدن ، ثم في باريس ١٩٢٧م ، وأخيراً في مكتبة لبنان في بيروت ١٩٧٢م . وقد ترجم منه د . محمد سليم النعيمي عدة أجزاء الى العربية حتى الآن ، بإشراف وزارة الثقافة في العراق .

(٢٢) هو معجم عربي إنجليزي ضخم في ثمانية أجزاء نشر خمسة منها في حياة المؤلف وثلاثة بعد مماته . وهو ليس كسائر المعاجم المزدوجة اللغة ، تعطي الكلمة ومعناها ، وإنما هو أشبه بمعجم عربي مرفقة به ترجمة لمادته باللغة الإنجليزية . جمع لأول مرة في تاريخ اللغة العربية المفردات من أمهات كتب الأدب ، مما لم يرد في المعاجم القديمة أو معجمي جوليوس وفرايتاج ، ومنتخبات من القرآن الكريم ... وما زال من أجود المعاجم المتداولة » . (د. عمر / البحث اللغوي عند العرب ص ٢٠١ (ط ٢) .

(٢٣) د . محمد رشاد الحمزاوي / محاولة في وضع أسس المعجمية العربية - بحث في « حوليات الجامعة التونسية عدد ١٥ ، ١٩٧٧م .

(٢٤) انظر تلك العيوب - على سبيل المثال - في المراجع المذكورة في هامش (٢٠) ، وفي غيرها من المقالات والمؤلفات .

(٢٥) Samuel Johnson : (A Dictionary of the English Language) (المقدمة) .

(٢٦) انظر في ذلك مثلا :

د . عمر (البحث اللغوي عند العرب) ١٧٧ .
د . الطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ٤٩٣ وما بعدها .
د . الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ص ٩٨ وما بعدها .
د . نصار (المعجم العربي - نشأته وتطوره) ٢/٧٦٠ وما بعدها .
د . يعقوب (المعاجم اللغوية العربية - بداءتها وتطورها) ، ١٨٤ وما بعدها.
د . القاسمي (ترتيب مداخل المعجم) مجلة اللسان العربي - مجلد ١٩ - المغرب العدد الأول - ص١٤.
د . الحمد (بطرس البستاني وجهوده المعجمية) ، بحث في « في المعجمية العربية المعاصرة) ص ٣٣١ .
د . عفيف عبد الرحمن (من قضايا المعجمية العربية المعاصرة) .
بحث في : (في المعجمية العربية المعاصرة) ص ٣٨٦ - ٣٨٧ .

(٢٧) د . الحمزاوي / محاولة في وضع أسس المعجمية العربية - حوليات الجامعة التونسية) عدد ١٥/ عام ١٩٧٧ ، ص ١١١ ود . الطيب (معجمات العربية - مادتها ومناهجها) ٤٩٤ .

(٢٨) ارتضى هذه التسمية واقترحها د . الطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها - ص ٥٠٢ .

(٢٩) انظر في ذلك على سبيل المثال : د . أحمد / المعاجم العربية / دراسة تحليلية الكتاب الأول ص ١٧ - ١٨ (ط ٢) .
وأ. الجرح / النشاط العربي المعجمي - أصيل أم دخيل (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ٢٨ ، (١٩٧١م) ، ص ١٦٧
ود . عمر / البحث اللغوي عند العرب / ط ٢ ، ص ١١٦ .
ود . فاخر / دراسات في المعاجم العربية ص ٥ .
ود . الطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ص ١٤ .
ود . الخطيب / من قضايا المعجمية المعاصرة - بحث في المعجمية العربية المعاصرة - ص ٥٩٧ .
ود . الحمد / بطرس البستاني وجهوده المعجمية - بحث في المعجمية العربية المعاصرة ص (٣١٠)

(٣٠) - Collins Large Print English Dictonary, P. 210 (Dictionary)

(٣١) - Webster's Third New International Dictionary,(Dictionary).

(٣٢) - Evermyman`s Encyclopedia, Volume,4 (Dictionary) P. 390

(٣٣) - Collier's Encyclopedia,Volume 8 (Dictionary) p. 193

(٣٤) - Encyclopedia Britanica, volume 5, (Dictionary) P. 713

(٣٥) ا نظر د. درويش / المعاجم العربية ١٥٧ ، ود. أبو الفرج / المعاجم اللغوية في ضوء علم اللغة الحديث ص ٦ .
وأ. الخطيب / من قضايا المعجمية المعاصرة - بحث في المعجمية العربية المعاصرة ص ٥٩٧ .

(٣٦) الشدياق / الجاسوس على القاموس ٣ .

(٣٧) د. الطيب / معجمات العربية (مادتها ومناهجها) ص ٢١٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ .

(٣٨) د. درويش / المعاجم العربية ١٥٧ - ١٥٨ ، - مع زيادة الدخيل -

(٣٩) انظر مثلا : د. يعقوب / المعاجم العربية - بداءتها وتطورها - ص ١٨٥

(٤٠) Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 722

(٤١) نفسه ،

(٤٢) د. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ص ٨١ وما بعدها .

(٤٣) نفسه ٩٨ .

(٤٤) Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 713.

(٤٥) نفسه ،

(٤٦) د. الحمزاوي (بحث الإستيعاب في المعجم العربي الأوربي) في/ في المعجمية العربية المعاصرة ص ٣٦١ .

(٤٧) Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193

(٤٨) العقاد / من تقديمه للطبعة الأولى ، من مقدمة الصحاح للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار ص٦.

(٤٩) انظر في هذه العيوب : د. أنيس / دلالة الألفاظ ص ٢٤٨ وما بعدها .
ود. نصار / المعجم العربي - نشأته وتطوره ٧٥٨/٢ - ٧٥٩ ، ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر (ص ٨٠ ، ٨١ ، ٩٨ - ٩٩) ، ود. درويش ١٥٩ -١٦٠ .
ود. الطيب / معجمات العربية (مادتها ومناهجها) ص ٥١١ .
ود. عمر / البحث اللغوي عند العرب / ص ١٩١ - ١٩٢ .
و : - Collier's Encyclopedia, Volume 8, P. 193

(٥٠) د. فاخر /دراسات في المعاجم العربية ص ٦ .

(٥١) سيكون هذا التوضيح محدوداً هنا ، إذ إن تفصيلات كثيرة حول المعاني وأنواعها ، والدلالات وتطورها ، والإستعمالات ، والتعابير الإصلاحية ، والكلمة ومعانيها ، ستكون في بحث لاحق سينشر قريبا إن شاء الله ، وهي قضايا تتصل بالدراسات اللسانية الحديثة .

(٥٢) انظر مثلا :

- Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 719
- Collier`s Encyclopedia, volume 8, P. 193
- Webster s Third New International Dictionary, (Dictionary).

- د. نصار / المعجم العربي - نشأته وتطوره ٧٤٧ - ٧٤٩ ، و ٧٧٦ .
- د. أبو الفرج / المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث - ٧٦ - د. الطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ٥٠٨ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، أ. الخطيب بحث (من قضايا المعجمية المعاصرة) في : «في المعجمية العربية المعاصرة » ٦٢٣ .

(٥٣) ابن جني / الخصائص ٢٧٩/١ ، ود. أنيس / في اللهجات العربية ١٦٥ - ١٦٦ .

(٥٤) - Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 719.

- Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193.
ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ٧٣ ، وأ. الخطيب ٦١٧ .

(٥٥) د. الخطيب المعجم العربي بين الماضي والحاضر ٧٣ ـ ٧٤ ،
وأ. الخطيب ٦١٧ .

(٥٦) -Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 719.

(٥٧) -Collier`s Encyclopedia, volume 8, P. 193

(٥٨) Webster`s Third New International dictionary. (dictionary)
ومشروع معجم فيشر للمعجم العربي التاريخي عن د. نصار ٧٧٨ ، ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ٨٥ ـ ٨٨ ، ود. يعقوب ١٨٥ .

(٥٩) -Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720
- Webster`s Third New International Dictionary. (dictionary).
و دوزى تكملة المعاجم العربية (مترجم) ١/٢٧ (المقدمة) .
وفيشر/ مشروع المعجم العربي التاريخي ، عن د. نصار ٧٧٨ .

(٦٠) - Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720.
- Webster s Third New International Dictionary, (dictionary).
وفيشر / عن د. نصار ٧٧٨ ، ود. نصار ٧٦٧ .
ود. أبو الفرج ٨٢ ـ ٩٤ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، وأ. الخطيب ٦٢٥ .

(٦١) -Encyclopedia Britannica, volume 5 P. 720

(٦٢) حول هذه القضية ، انظر على سبيل المثال : الشدياق ٣ ، د. أنيس / دلالة الألفاظ ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ، د. نصار ٧٥٨/٧٥٩ ، ٧٦٥ ، د. درويش ١٥٩ ،
د. الخطيب ٩٨ ، كريستال ١٤٥ ، د. عبد الرحمن (شعبان) ٩٠ وما بعدها ، د. الطيب ٥١١ ، د. يعقوب ١٨٥ ، ١٨٦ أ. الخطيب ٦٠٦ ـ ٦٠٧ ، ٦٠٩ ، ٦١٨ ، ٦٢١ . وغيرها.

(٦٣) -Colliers Encyclpedia, volume 8, P. 193

(٦٤) عن د. نصار ٧٧٥ .

(٦٥) نفسه.

(٦٦) -Collier s Encyclopedia, volume 8, P 193.

(٦٧) أ. الخطيب في بحثه القيّم (من قضايا المعجمية المعاصرة)٦٢١.

(٦٨) نفسه

(٦٩) نفسه .

(٧٠) - Encyclopedia Britannica, volume 5 P 721.

(٧١) Collier`s Encyclopedia, volume 14, (Lexicography), P. 534

(٧٢) كريستال ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٧٣) فيشر ـ عن د. نصار ٧٨٠ .

(٧٤) أ. الخطيب ٦٢٥ .

(٧٥) - Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 721

(٧٦) انظر على سبيل المثال :
- Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720.
- Collier`s Third new International Dictionary, (dictionary).
وفيشر عن د. نصار ـ ٧٧٩ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، ١٨٦ ، د. الطيب ٥١١، وأ. الخطيب ٦٢٥ ، د. أنيس / في اللهجات العربية ١٩٩ ، المبارك ٢١٢ .

(٧٧) د. نصار ٧٧٦ ـ نقلا عن :

- International Dictionary and Encyclopedia
By : Hunter and :orris.

(٧٨) د . درويش ١٤٢ .
(٧٩) كريستال ١٤١ .
(٨٠) نفسه ١٣١ ، ١٣٤ .
(٨١) د . خليل / هامش ترجمة كتاب كريستال (التعريف بعلم اللغة) ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .
(٨٢) د . أنيس / في اللهجات العربية ١٩٣ ـ٢٠١ .
(٨٣) نفسه ٢٠٦ .
(٨٤) نفسه ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
(٨٥) د . الخطيب ٧٤ ، د . يعقوب ١٨٧ .
(٨٦) الشدياق / الجاسوس على القاموس ٣ ، ١٠ ، ١١ ـ ١٨ ، ٢٥ ، ٢٧ .
(٨٧) انظر على سبيل المثال :
د . نصار ٧٥٤ ـ ٧٥٨ ، د . درويش ١٥٨ ، ١٥٩ ، د . الخطيب ٩٨ ، د . أبو الفرج ٤٠ ، ٤٢ ، د . الطيب ٥١٤ ، د . يعقوب ١٦٠ وما بعدها ، ١٨١ ، د . القاسمي (بحث ترتيب مداخل المعجم) مجلة اللسان العربي ص ١٤ ، وغيرهم
(٨٨) الشدياق ٢٥ ، ٢٧ ، د . نصار ٧٥٥ .
(٨٩) د . يعقوب ١٦٥ ، وأطلق عليها الترتيب النطقي الفرنجي لمداخل المعجمات العربية .
(٩٠) أ . الخطيب (بحث من قضايا المعجمية المعاصرة) في : (في المعجمية العربية المعاصرة) ص٦٢٥.

* كأن نضع كلمة « كاتب » تحت الكاف ، ومكتبة تحت الميم ، وتكاتب تحت الياء .. الخ وبذلك تُشَتَّت مفردات الأسرة والمادة الواحدة .

(٩١) فليش / العربية الفصحى ـ نحو بناء لغوي جديد ـ تعريب وتحقيق د . عبد الصبور شاهين . ص١٩١ .
(٩٢) العلايلي / معجم المرجع ـ المقدمة .
(٩٣) انظر في ذلك على سبيل المثال :
الشدياق ١٠ ، ١١ ، د . نصار ٧٥٦ ـ ٧٥٨ ، د . الخطيب ٩٨ ، د . أبو الفرج ٤٧ وما بعدها ، د . درويش ١٥٩ ، (ونقلا عن مشروع فيشر ١٤٠ ، ١٤٣) ، د . حسان ٣٢٨ ـ ٣٢٩ ، د . الطيب ٥١٨ ، د . يعقوب ١٨٥ ، د . عبد الرحمن (شعبان عبد العظيم) ٩٠ وما بعدها ، د . الحمزاوي / بحث : (في المعجمية العربية المعاصرة) ٣٧٠ ، ٣٧١ ، وغيرهم .
(٩٤) أ . الخطيب ٦٢٨.
(٩٥) د . الحمزاوي / بحث في : (في المعجمية العربية المعاصرة) ٣٧٠ ـ ٣٧١ .
(٩٦) أ . الخطيب ٦٢٩ .
(٩٧) عن د . درويش ١٤٠ .
(٩٨) نفسه ١٤٣ .
(٩٩) انظر على سبيل المثال : د . نصار ٧٥٠ ، د . درويش ١٥٠ (في نقده عدم التزام مصنفي المعجم الكبير ـ الجزء الأول ـ بالخطة والمبادىء في شرحهم وشواهدهم) ، د . الخطيب ٧٢ ، د . مختار ١٩٠ ، د . القاسمي (بحث / ترتيب مداخل المعجم) اللسان العربي مجلد ١٩ ، العدد الأول ، ص ١٤ .
(١٠٠) Collier's Encyclopedia, volume 14, (Lexicography) P. 533.

(١٠١) على سبيل المثال : د . نصار ٧٤٩ ـ ٧٥٠ ، ٧٧٣ ، د . الطيب ٥١٩ ، د . يعقوب ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .
(١٠٢) - Collier's Encyclopedia, V. 8, (Dictionary), P. 193
(١٠٣) د . القاسمي / بحث « علم اللغة وصناعة المعاجم » ، مجلة الدارة ، عدد ٤ ، السنة الثالثة ، يناير ١٩٧٨ ، ص ٣١

(١٠٤) - Encyclopedi Britannica, V. 5, (Dictionary), P.713
(١٠٥) د . نصار ٧٧٠ .

(١٠٦) د. النعيمي / مقدمة الجزء الأول من ترجمة « تكملة المعاجم العربية » لدوزي ص ٩ .

(أ) مراجع البحث

(أ) المراجع العربية:

ـ أحمد : عبد السميع محمد (دكتور) .
(المعاجم العربية ـ دراسة تحليلية) ، الكتاب الأول ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٤ م .
ـ أنيس إبراهيم (دكتور)
(دلالة الألفاظ) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ ، ١٩٦٢م .
(في اللهجات العربية) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٦ ، ١٩٨٤م .
ـ جبل : محمد حسن حسن (دكتور)
(الاستدراك على المعاجم العربية ـ في ضوء مئتين من المستدركات الجديدة على لسان العرب وتاج العروس) ، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٨٦م .
ـ الجرح : محمد سالم
(النشاط العربي المعجمي ـ أصيل أم دخيل) ، بحث في (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ، ٢٨ ، ١٩٧١م .
ـ جمعية المعجمية العربية بتونس : (في المعجمية العربية المعاصرة ـ وقائع ندوة مائوية الشدياق ، وبطرس البستاني ورينحارت دوزي ـ) ط ١ ، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م.
ـ ابن جني : أبو الفتح عثمان (الخصائص) تحقيق محمد عبد الحليم النجار ، القاهرة ، دار الكتب ، ١٩٥٦م . (جـ ١) .
ـ حجازي : محمود فهمي (دكتور).
(علم اللغة العربية ـ مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية) ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، د. ت.
ـ حسان : تمّام (دكتور).
(اللغة العربية معناها ومبناها) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٧٣م .
ـ الحمد : علي توفيق (دكتور).
(بطرس البستاني وجهوده المعجمية) ، بحث في « في المعجمية العربية المعاصرة » ، جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م ، دار الغرب الإسلامي / بيروت.
ـ الحمزاوي : محمد رشاد (دكتور).
(الإستيعاب في المعجم العربي الأوروبي) بحث في (في المعجمية العربية المعاصرة) جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. (محاولة في وضع أسس المعجمية العربية) ، بحث في مجلة « حوليات الجامعة التونسية » ، عدد ١٥ ، ١٩٧٧م.
ـ الخطيب : أحمد شفيق.
(حول المعجم العربي الحديث) ، بحث منشور في « الموسم الثقافي الأول لمجمع اللغة العربية الأردني» منشورات المجمع ، عمّان / الأردن، ١٩٨٣م. (من قضايا المعجمية العربية المعاصرة) ، بحث منشور في : «في المعجمية العربية المعاصرة » ، جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م.
ـ الخطيب : عدنان (دكتور).
(المعجم العربي بين الماضي والحاضر) ـ معهد البحوث والدراسات العربية ، طبعة دار النهضة الحديثة بالقاهرة ،

١٩٦٦/١٩٦٧م.
- خليل : حلمي (دكتور).
(التعريف بعلم اللغة - لدافيد كريستال) هوامش الترجمة العربية، ط ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية - مصر ، ١٩٧٩م.
- درويش : عبد الله (دكتور).
(المعاجم العربية - مع اعتناء خاص بمعجم العين للخليل بن أحمد) ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، د . ت.
- دوزي : رينهارت.
(تكملة المعاجم العربية)ج ١ ، ترجمة د. محمد سليم النعيمي ، نشر وزارة الثقافة والفنون - العراق، توزيع الدار الوطنية للتوزيع والإعلان ، دار الحرية للطباعة ، ١٩٧٨م.
- الشدياق : أحمد فارس.
(الجاسوس على القاموس) ، القسطنطينية ، مطبعة الجوائب ، ١٢٩٩هـ .
- الطيب : عيد محمد (دكتور).
معجمات العربية - مادتها ومناهجها) ، مطبعة الأمانة بالقاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٥/١٩٨٥م.
- عبد الرحمن : شعبان عبد العظيم (دكتور).
(شذرات من علم اللغة) ، مطبعة حسان بالقاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٤/١٩٨٤م.
- عبد الرحمن : عائشة (دكتورة).
(لغتنا والحياة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، مطبعة الجبلاوي بالقاهرة ، ١٩٦٩م.
- عبد الرحمن : عفيف (دكتور).
(من قضايا المعجمية المعاصرة) ، بحث في « المعجمية العربية المعاصرة » جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط . ، دار الغرب الإسلامي ببيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- العقاد : عباس محمود.
(تقديمه للطبعة الأولى من مقدمة الصحاح ، للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار) ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م.
- العلايلي : عبد الله (الشيخ الدكتور).
(المرجع) ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٣م.
- عمر : أحمد مختار (دكتور).
(البحث اللغوي عند العرب - مع دراسة لقضية التأثير والتأثر) ، عالم الكتب بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م ، ط ٤ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- غالي : وجدي رزق.
(المعجمات العربية - بيبليوجرافية شاملة مشروحة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- فاخر : أمين محمد (دكتور).
(دراسات في المعاجم العربية) ، مطبعة حسان بالقاهرة ، ١٩٨٤ م.
- أبو الفرج : محمد أحمد (دكتور).
(المعاجم اللغوية - في ضوء دراسات علم اللغة الحديث) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٦م.
- فك : يوهان.
(العربية) ترجمة د. رمضان عبد التواب ، الناشر : مكتبة الخانجي بمصر ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- فليش : هنري.
(العربية الفصحى - نحو بناء لغوي جديد) ، تعريب وتحقيق د.عبدالصبور شاهين ، دار المشرق - بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣م.
- القاسمي : علي (دكتور).
(ترتيب مداخل المعجم) بحث في « مجلة اللسان العربي »مجلة ١٩ ، العدد الأول ، الرباط - المغرب .
(علم اللغة ، وصناعة المعاجم) بحث في « مجلة الدارة السعودية » عدد ٤ ، السنة الثالثة ، يناير ١٩٧٨م.
- كريستال : دافيد
(التعريف بعلم اللغة ط ٢) ، ترجمة د. حلمي خليل ، الهيئة المصرية العامة - الإسكندرية - مصر ، ط ١ ، ١٩٧٩م.

ـ المبارك : محمد
(فقه اللغة وخصائص العربية) ، دار الفكر ـ بيروت ، ط ٦ ، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
ـ نصار : حسين (دكتور)
(المعجم العربي ـ نشأته وتطوره) ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٨م.
ـ النعيمي : محمد سليم (دكتور)
(مقدمة تكملة المعاجم العربية ـ لوينهارت دوزى) ، ج ١ ـ الترجمة العربية ، بغداد ، ١٩٧٨م.
ـ يعقوب : أميل (دكتور)
(المعاجم اللغوية العربية ـ بداءتها وتطورها) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١م.

(ب) المراجع الأجنبية:

*- Collier`s Encyclopedia, Volume 8 - 14 Macmillan Educational Corporation, New York, P.F. Collier

*- Collins - Large Print English Dictionary, Editor in Chief, David B. Guralink, 1980 First Published in thi edition, William Collins Sons and Coman Glasgow, Great Britain.

*- Everyman s Encyclopedia, Volume 4, Fifth Edition, London, J.M. Dent and Sons Ltd., 1967.

*- Encyclopaedia Britannica, Volume 5, founded 1768, 15th Edition,
Helen Hemingway Publisher, 1973 _ 1974.

*- Haywood John A., (Arabic Lexicography), Leiden,E.J. Brill, 1965.
Johnson, Samuel, (Adictionary of the English Language).

*- Webster's Third New International Dictionary
Unbridged, Copyright, 1971, By : G and C. Merriam Co. made, in U.S.A.

الغـــزالـــي

فيلسوفًا - تربويًّا - معالجًا للمشكلات المعاصرة

د. عبد المجيد دياب

أبو حامد الغزالي علمٌ من أعلام الفكرِ الإنْسانيّ . يوضَع إلى جانب سقراط وأفلاطون بين اليونان ، وديكارت وبسكال بين المُحْدَثين. وهو قبْل هذا حُجّة الإسلام ، فمنْذُ أوائل القرْن السادس الهجريّ ، ومفكرو الإسلام يتدَارسونه ، ويَنْقلون عنه ، ويحتَجُّون به إلى اليوم.

ولم يقف أثره عند الشَّرق ، بل امتدّ إلى الغرْب ، فتُرجمت بعضُ كتُبهِ إلى مُخْتَلف اللُّغات.

وفي عصْره انْتَهت صفْوةُ الدِّراسات الإسلاميّة في القرآن وتفسيره، ولغتهِ وألفاظهِ وأسلوبهِ ونظمه ، ووجوهِ إعْجازهِ وسائرِ علومه وفنونه . كما أنَّه إلى جانب ذلك ، عصْرٌ تلقَّى مع هذه الدراسات الإسلاميّة الواسعة حضاراتِ الأمم

ونتائج العقول، وثمرات الأفكار وسبحات الأخيلة وإشْرَاقَات القلوب ، ونزعات الإلْحَاد في فَلَتَات الزّنْدَقَة .

ومع كل ذلك فقد اصطرعت فيه آراءٌ وعقائدُ ومذاهب ومقالاتٌ كثيرة : منها ما كانت السِّياسةُ قد استغلّتها ، ومنْهَا ما أشْعَلَتْهُ الحماسةُ المَذْهَبِيَّة ، ومنها ما جمَعَت بيْنَ الأمْرَين : الحماسَة والسِّياسة، كل ذلك تلاقَى في القرْن الخامس الهجريّ . عَصْر أبي حامدِ الغزاليّ - ولمثْلِ هذا أوجب المؤرخون العصريّون ، أن يكونَ لعصْرِ الرّجُل - أيّ رجلٍ - أثرٌ في سيرتِه (١).

فلوْ أرَدْنا أنْ نُشير إلى الغزاليّ بلقبٍ فماذا نحن قائلون ؟ أنُسمِّيهِ صوفيًا ؟ أمْ متكلِّمًا ؟ أمْ فقيهًا ؟ أم فيْلسوفًا ؟

إن كلّ تسمية من هذه التّسْميات يمكن أن تسيء إلى الغزاليّ إذا أُطْلِقَتْ عليْه أو تُنْقِصه بعضَ حقِّه على الأقلّ . ولقد كان من التّوفيق إلى حدٍّ بعيد أن يُلَقَّبَ الغزاليّ بحجة الإسلام ، لأنه هذا المفكّر العبْقريّ ممّن تعرّضوُا للفقْه ، وللْكَلام ، وللتصوّف والفلْسَفة ولم يكُن في خياله ، ولا في منْهاجه ، إلاّ الدِّفاعَ عن الإسلام ، ومن أجْلِ ذلك كانت تَسميَتة بحجّة الإسلام ، تسميةً موفّقةً ودالةً ودقيقةً في نفْس الوَقْت ، فلم يكن بالمتصوِّف النزَّاعِ إلى التأمّل الصِّرْف فقط ، ولا بالمفكّر الميّال إلى العزْلة عن الأمور التّي تشغل المجْتَمع ، بل كان يسْهم في تَحْسين حالِ النّاس ويعلو بهم مواكب الحياة الروحيّة والنّفسيّة والجسميّة ، فكان يحبُّ الفضيلة لذاتها ، ويحبّ المجْتَمع أن يكون فاضلاً ، ويحبّ للإنسان أن يسيرَ في معارك السُّموّ والكمالِ .

وهكذا كان الغزاليّ أميراً من أُمَراء الفقْه النيّر في تاريخ الحضارة الإنسانيّة كلّها ، فحين شاءَ الغزاليّ أن يفلْسف ويتَفلْسَف ، دفعه حبّ الإسْتطْلاَعِ أن يقْرأ كثيراً ، فقرأ لفلاسفَة الإسْلام ، كما قرأ لغيْرهم ، وتمكَّنَ كلّ التمكّن من فلْسفة أرسطو ، والفارابي وابن سينا . ونظرةً إلى كتُبه عامّةً تَشْهَد على مدى وقُوفه على التُّراث الفلْسفيّ المتشعِّب المتنوّع القديم والحَديث ، ولقْد ظهَرَتْ ثمارُ قراءَاته فيما كتبَ وألّف ، وكتابه (تهافُت الفلاسفة) من أشهر كُتُبِه وأخطرِها ، وهو دُون نزاعٍ من أهمّ الكُتُب الفلسفيّة في القرُون الوُسطى .

وهكذا فتَحَ أبو حامد الغزاليّ في عصُور الظّلام الّتي كانت تَرْزَح تحْتَها أورُبّا فتَح الآفاق الرّحبة للتفكير الحديث ، وشقَّ الطَّريق أمام العقْل العلْمِي ، وسبق بقرون خمْسة على الأقلّ « ديكارت » وسائِر المفكّرين الذين وضعوا قواعِد البحث العلْميّ ، وما نجَم عنْها منْ تطوّر هائلٍ في حياةِ البَشَر وتَفْكيرهم ، وأسْلُوب فهْمِهم للطَّبيعة وتسْخيرِها لشُؤونهم ، فقد عالج أمّهات القضايَا الفلسفيّة الكُبرى التّي شغلتْ كبار المفكّرين والفلاَسفة مِن قبْله ومِنْ بَعْده ، وَوَقَفَ منْها موقفًا أصيلاً، واتجاهًا مجدّدا [٢]. وإلى جانب القضايا الفلسفيّة بحَثَ كثيراً من الإعْتبارات المنطقيّة النفْسيّة ، والتّربويّة ، والخُلُقيّة ، والاجتماعيّة ، وكتبه الكثيرة المتعدِّدة ينبوع ثرٌّ للباحثِ عنْ وجْهات النّظر هذهِ في تاريخ الفكْر الإنْساني .

فيمْكن أن يُعْتَبر الغزاليّ نموذجًا للمفكّرين الّذين أثّرُوا في مجتمعهم بالفكْر والبيان تأثيراً بالغًا .

والدّارس للغزالي دراسةً واعيةً متفحِّصةً يمْكنُه إرجاع ما يكْتبه رجالُ التّربية وعلْم النفْس إلى أصله الأصيل مِن تراثنا في كتابات الغزاليّ وغيره ، وإذا نظر الدارس إلى قوْل الغزاليّ في (رسالة أيهّا الوَلَد) [٣] .

« وَمِنْ دقَائق صناعةِ التّعليم أن يزْجُرَ المتعلّمَ عنْ سُوءِ الأخْلاقِ ، بطريق التّعْريض ما أمكن ، وبطريق الرّحمة ، لا بطريقِ التّوْبيخ ؛ فإنّ التّصريح يهْتك حجابَ الهيْبَة ، ويُورثُ الجرْأة على الهجُوم بالخِلاف ، ويُهيّجُ الحرْصَ علَى الإصْرارِ » .

لوْ نظرَ الدارسُ إلى هذا ، لوجدَه متّفقًا مع المربِّين المعاصِرين ، الذّين يعلّقون أهميّة كبيرةً على العلاقاتِ الإنسانيّة ، التّي تربِطُ المعلّمَ بالمتعلّمِ [٤]؛ إذْ أنّ

(١) انظر عصر الإمام الغزالي ـ للدكتور مصطفى جواد ص ٤٩٣ وما بعدها (مهرجان الغزالي) .

(٢) انظر أبو حامد الغزاليّ في الذكرى المؤية التاسعة لميلاده ص ٢١١ ، وما بعدها (بحث الدكتور إبراهيم مدكور) .

(٣) طبعت عدة مرات في القاهرة .

(٤) انظر كتاب الصحة النفسية للدكتور مصطفى فهمي.

نجاح التّربية إنّما يترتّب - إلى حدٍّ كبير - على علاقة العطف والمودّة والتّعاون ، الذّي يجبُ أنْ يربطَ بين المعلِّم وتلميذه ، فهذه العلاقةُ كفيلةٌ بأنْ تُشْعر التِّلميذَ بالإطْمئْنان إلى معلِّمه ، فلا يخْشاهُ وينْفُر من علومِه ، بلْ تَزيدُه شغفًا بالعلْم والتّعلم. وهكَذَا وجدْنا في الغزاليّ هاديًا ربطَ حاضرنَا بماضِينَا ؛ فآمنَّا بأنّ المجْدَ الذّي نَنْشدُه اليوم ، له أصولٌ عريقةٌ في أغْوار تاريخنا .

وهاكُم علَمٌ من أعلام الفِكْر المعَاصِر ، وهو الدكتور عثمان أمين صاحب المذْهب المعروف (بالجوانية) وقد كنّا نظنّ أنّه هو أوّل من نادى به يقول في: (الجوانية الأخلاقية عند الغزاليّ) .« البرّاني والجوّاني قد جلاّه الغزاليّ مِنْ قَبْلِنَا بتَحْليلٍ نفْسي دقيق ، وبيانٍ فلْسفيٍّ عميقٍ ، ينْدُر أن نجدَ في أيّ أدبٍ مِن آدابِ العالَمِ - قديمِه وحديثِه - ما يُقاربُه في اللّطافةِ ، والدقّة ، والغزارة.

وحاصِلُ موْقف الغزاليّ من الأخْلاق ، هو إلتِماسُ المعْنَى الجوّاني للأقْوالِ والأفْعَالِ ، ورَبْط الأعْمال الظّاهرةِ بالبواعثِ الباطنة ، واشْتِرَاط حضُور القلْب ، وصدْق النيّة ، وتمامِ الإخلاص في العبادات ، أوْ المعامَلاتِ ، وهكذا تعّمق في فَهْمِ المثَل الأعْلى الأخْلاقيّ ، وربطٌ لحياةِ المتعبِّد المُسْتنير ، بحياةِ المجْتَمع الفاضِل[٥] .

ومع أنّ هذهِ شهادَةٌ نعتزّ بها للغزاليّ من فيْلسوفٍ مُحْدَث ، نجدُ الباحثينَ الأوروبيين ، قد شهدوا للغزاليّ بطولِ الباع ، وقوّة الإبْداع ، فقال (مكدونالد) عن الغزاليّ : إنّه أعرق المفكِّرين المسْلمينَ أصالةً ، وأعْظم المتكلِّمينَ المسْلمين إطْلاَقًا ، ولا غرابَةَ إذْ وجدْنا الغرْبيِّين قدْ أجلّوهُ ، وأفادُوا من آرائه ، ووجدوا بيْنَه وبيْنَ أحدِ أئمَّتِهم وهو القدِّيس (توما الإكْويني) صلةً وثيقةً ، حتّى قال أحدُ باحثيهم : لا ريْبَ عنْدنا في أنّ الذّين يتّهمون علماءَ المسلمين بفقْرِهم إلى الإبْتِكار ، وانحطاط مستواهم العقلي ، لم يقرأوا ابن رشد ، ولم يتصفحوا الغزالي ، بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم.

(٥) الجوانية الاخلاقية عند الغزالي - للدكتور عثمان أمين ص ١٣١ وما بعدها (مهرجان الغزالي).

وإنّ وجود مذاهب إسلامية الأصل في كتاب (الخلاصة الفلسفية) للقديس (توما الإكويني) وهو حصن المسيحية الغربيّة لدحْض كافٍ لاتّهام العرب بالجبر، ورميهم بالفقر إلى الخلق والابتكار.

الغزالي تربوياً :

يتّضح من دراسة ما كتبه (الغزالي) عن التّعليم والتّهذيب أنه كان يهدف إلى غايتين : هما الكمال الإنساني الذي غايته التقرب من الله، ثم الكمال الإنساني الذي غايته سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ، فأراد لذلك أن يعلّم الناس حتى يبلّغهم الأهداف التي جعلها غايته ومقصده، فقال عندما تناول « آداب معلم الصِّبيان » .

« يقبِّح عند التلاميذ الغيْبة ، ويوحِّش عندهم الكذب والنَّميمة ، ولا يسأل عن أمر ينوبهم فيستَثقِلوه ، ولا يكثر الطلب من أهلهم فيملّوه ، ويعلمهم الطهارة والصلاة ، ويعرفهم بما يلحقهم من النّجاسة» .كما أشار في (رسالة أيها الولد) إلى وجوب أن يقتدي المعلم بصاحب الشرع ، صلوات اللّه وسلامه عليه ، وكذلك لم يَنْسَ شؤون الدنيا فأعد لها عدتها في التربية، وقد حرص الغزالي على إقامة علاقة عاطفية متينة بين المعلم والمتعلِّم ، وبنى هذه العلاقة على الحب والعطف والثقة والاحترام المتبادل ، فإذا وُجِدتْ مثل هذه الرّوابط ، فإنّ مهمة كلٍّ من المُعلم والمتعلِّم سوف تصبح سهلةً ومَحببة إلى النفس ، وإذا قرأت قوله في (الأدب في الدّين) .

« ويكون معظم تأديب المعلّم بالرّهْبة ، ولا يكثر الضربَ والتّعذيب، ولا يحادثهم فيجترئوا عليه ، ولا يدعهم يتحدثون فَيَنْبسطون بين يديه ، ولا يمازحُ بين أيديهم أحداً ، ويتنزه عمّا يُعْطونه ، ويتورّع عما بين يديه يطرحونه ، ويمنعهم من التّحْرِيش ، ويكفهم من التّفْتيش » . وقوله في (رسالة أيها الولد) عندما تناول آداب المتعلم .

« ألاّ يتكبر على العلم ولا يتآمر على المعلّم ، بل يُذْعِن لنصيحته إذعان

المريض الجاهل للطَّبيب المشفق الحاذقِ » .

وبمثل هذا يتضح للقارئ ، أنّ ما نستورده من أفكار ، هو اجترارٌ لما قاله الغزالي قبل ذلك . والتربية الحديثة تهتم بالنواحي العاطفية اهتماماً كبيراً ، إذ أن نفور المتعلم من أستاذه أو مدرسه ، وعدم اطمئنانه إليه ، لقسوته أو غِلْظَته، من الأسباب الدّاعيةِ إلى إخفاق المعلم في تعليمه ، وانحراف المتعلمين . وإزاء ذلك ندع حجة الإسلام يبين لنا أهم الصِّفات التي ينبغي أن يتصف بها المعلِّم المثالي :

« وهي الأمانة والتفاني في العمل ، والشفقة والرحمة بالمتعلِّم ، والتسامح وسعة الصدر ، والتّعفّف عن المادة ، وغزارة العلم ، وعمق المعرفة ، والاستقامة ، والتمسك بالمبدأ ، فيبدأ بإصلاح نفسه ، فإنّ أعين تلاميذه إليه ناظرةٌ ، وآذانهم إليه مصغيةٌ ، فما استحسنه فهو عندهم الحسن ، وما استقبحهُ فهو عندهم القبيح ، ويلزَم الصمت في جلْسته، والشّزر في نظره، ويكون معظم تأديبه بالرَّهْبة » .

وليس هناك أحدٌ ينكر أن كلَّ هذه الصفات ضروريةٌ الآن ، ويجب توافرها في المعلم المثالي الناجح في عمله ، وقد فطن الغزالي إلى أن اتساع مجال العلم والمعرفة ، خير من قصْرِه على نواحٍ محدودة وأشار إلى أن اتساع الثقافة ، يجنب كره العلوم غير المعروفة ، ويجنب احتقارها ؛ إذ أنّ الجهل بالشئ يسبب العداءَ له ، ويعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التربوية المعاصرة التي تنادي بجعل المدّرج الدِّراسي واسعًا شاملاً للعلوم المختلفة ، كما فطن إلى أنّ هناك فروقًا بين الأفراد ، من حيث استعداداتهم العقلية ، وقدراتهم الخاصة ، فنصح أن تتمشى عملية التعليم مع المستوى العقلي للمتعلِّم ، وأن يقتصر بالمتعلِّم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفِّره.

وأنّ المتعلم القاصر ينبغي أن يُلقَى عليه الجلِيُّ اللائق به ، ولا يذكر له أنّ وراء هذا تدقيقًا ، والمعلِّم يدّخره عنه ، فإنّ ذلك يُفَتِّر رغبته في الجلِيِّ ونشوِّش عليه قلبه .

وغنّى عن الكلام ما لهذا المبدأ من أهمية تربوية ، ولقد بيّن إمامنا أنّ

دراسة المعلّم لنفسيّة المتعلّم ، وطباعه ، وخصاله من ضروريات مهنته ، كما فطن إلى كثير من الصفات المميّزة للصِّبية والمراهقين ، التي يجب أن يراعيها المعلم أثناء تعليمه لتلميذه ، ولا شك في أنّ دراسة علم النفس من أهم الدراسات التي يجب أن يكون عليها إعداد المعلم .

ومن الأمور التي تدعو إلى الإعجاب بآراء الغزالي ، أنه وضع أسسا سليمة تبنى عليها طريقة التعامل بين الناس بعضهم مع بعض، أي أنه وضع أسسا للتربية الاجتماعية أيضا (٦) ، فاسمعه يقول عندما تعرض للحديث عن الشريف من الناس : « يهذِّب أخلاقه ، ويتحفّظ في ألفاظه عند غضبه وخطابه، يكرم جلسَاءَهُ ، ويواصل إخْوانَه ، ويصونُ أقاربه ، ويعين جيرانه » .

ومما ذكره في آداب المعاشرة : أنّ الفرد إذا دخل مجلساً أو جماعة سلّم وجلس حيث امتنع ، وخصَّ بالسلام من قرب منه ، وإذا سأل أحداً من جلسائه حاجة فقضاها له فهو أخ مستفاد ، وإن لم يقضها فلا يذمّه، فيكتَسِب عداوته ، ولا يطمع أن يكون له في الغيب كما هو في العلانية فإنه لا يجد ذلك أبداً ، ولا يطمع فيما بين أيدي النّاس فيذلّ لهم ويذهب دينه معهم .

ويُستخلص ممّا جاء به الغزالي في هذه النّاحية : أنه كان من المهتمين ببناء الصِّلات بين الناس بعضهم مع بعض ، بحيث تكون مبنيَّة على المودة، والمحبة ، والاحترام المتبادل ، وبحيث تراعى آداب اللّياقة في التّعامل بين الأفراد . تلك المظاهر التّي تعتبر من أولى مقوِّمات الحياة الديموقراطية ، التي اتصف بها الإسلام على وجه العموم .

ومن الواضح في منهج الغزالي ، النّزعة الدينيّة الصّوفيّة التي تجعله يضع علوم الدين فوق كل اعتبار ، ويراها أداةً لتطهير النفس وتنقيتها من صدأ الدُّنْيويّات؛ وهو بذلك يؤكد الاهتمام بالتربية الخلقيَّة التي ترتبط لديه بالتربية الدينيّة ، ويلحظ أنه يستعمل في بعض الأحيان عبارات تشبه العبارات التي استعملها

(٦) راجع التربية عند الغزالي ـ للأستاذة فتحية سُليمان ص ٧٦٣ وما بعدها (مهرجان الغزالي).

الفيلسوف والمربي اليوناني القديم أفلاطون في كتاباته . وهو يتكلم عن تراكم صدأ الجهل على النفس البشريّة ، إذا انغمست في لذاتها الماديّة ، وعن إزالة هذا الصدأ بطريق التّربية المثالية الصحيحة ، ومن المعروف أنّ الغزاليّ درس الفلاسفة اليونان دراسة دقيقة، وردّ على فلسفتهم ونظرياتهم .

والدّارس للتّراث العربي على العموم والغزالي على الخصوص يلمس بكلتا يديه العقليّة العربيّة الولُود ، التي جادت في الماضي ، وأثّرت في الحاضر ، حتى يُمْكِننا أن نؤكد القول بأن ما نستورده اليوم من أفكار الغرب ، وتجاربهم إنّما هو وليد قيمنا الرّوحية والخُلُقية والفكْرية .

الغزالي ومشكلات العصر :

الغزاليُّ فقيه مسلم ، وفيلسوف سياسيّ ، تفاعل مع الحياة العامّة، وصوّر دروسها التي تمليها تجربة عصْره ، وأضاف إليها تجربة الدُّول الإسلامية في أسمى معانيها . فيقرِّر أن الإمتناع عن النسل جائز في نظره ، ويذكر في ذلك أنّ الإختلاف في إباحَتِهِ وكراهَتِهِ على أربعة مذاهب ، فمن مبيحٍ مطلقًا بكلّ حالٍ ، ومن محرم مطلقًا بكلّ حال، ومن قائلٍ يحلُّ إذاً اتّفق عليه الزّوجان ، ومن قائل أنه يباح في المملوكة دون الحرّة،

ثم يقول بعد سرد هذه الأقوال في كتابه (الجزء الثاني من الإحياء) والصحيح عندنا أن ذلك جائز » ومع تسويغه الإمتناع عن الحمل لا يسوِّغُ الإجهاض بأي صورة من صوره ، ويقول في ذلك : « ليس هذا كالإجهاض والوَأد ؛ لأن ذلك جناية على موجودٍ حاصل، وله مراتب . وأول مراتب الوجود أن تقع النُّطفة في الرّحم ، وتختلط بمَاء المرأَة ، وتستعد لقبول الحياة ، وإفسادُ ذلك جِناية ، فإن صارت مضْغةً وعلقَةً كانت الجناية أفحش ، وإن نفخ فيه الرّوح واستوت الخلقة زادت الجناية تفاحشا .

ومن مسوِّغات تحديد النسل عنده ، الخوف من كثرة العيال ، أو استبقاء

المرأة لجمالها . إلى غير ذلك من المسوِّغات التي يبرهن على جوازها . وللأستاذ محمد أبو زهرة ردٌّ طويل على كلام الغزاليّ ، يمكن للمستزيد أن يقرأه في بحثه (الغزاليّ الفقيه)[٧] .

والدارس لكتاب (إحياء علوم الدّين) وبقية كتب الغزاليّ في المرحلة الأخيرة من حياته ، يرى فيها أنه باحث سيكلوجيّ يستشفّ أغوار النفس الإنسانية ، بمعنًى يشبه علماء النفس المحدثين ، حيث يدرسون عدداً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بالنفس والتجارب الشخصية التي حصلت لهم وللآخرين ، كما فصّل القول في الهواتف والانفعالات وحلّلها تحليلاً عميقًا ، وعُنيَ بالسُلوك الفردي والاجتماعي ، فخرج بحثه عن أن يكون مجرد بحث أفكار . فلا شك أن الغزالي يعتبر أول من دوّن علم الأخلاق ، وفلسفه على الروح الإسلامية ، والمبادئ القرآنية ، وعلى هدْيٍ من القرآن وسنّة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم ينصح الإمام الغزاليّ بالرَّهْبنة ، بل على العكس نهى عنها ، نهيًا باتًا .

فقال :

« قد يظن الجهَّالُ أنّ شرْط التّواكل ترك الكسب ، وترك التداوي ، والاستسلام للمهلكات ! وذلك خطأ ؛ لأنّ ذلك حرام في الشرع ، والشرع قد أثنى على التواكل وندب إليه ، فكيف يقال : ذلك محظور ؟ ! » .

ونهى عن التواكل والبطالة ، فأوجب أن يعلم (المرء) أنّ الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة ، وأنّ المنازل الرّفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار ، واتخاذ السّبل المُوصِّلة إليها ، بعد بذل الجهد ، ولا يتأتى ذلك إلا لذوي العزائم القوية ، وقد عالج في (الأدب في الدين) الطبيعة البشرية بهادٍ من دينه ، وجعل لها أبعاداً ثلاثة :

١ ـ البعد النفسي : يعنى الفرد مع نفسه ومشاعره مع ربِّه وهذا هو صلاته ونسكه ، ومداومة امتثال الأوامر ، واجتناب النواهى ، وحسن الخُلُق، ودوام الذكر ، وإخلاص العمل ، وصدق القول .

---

(٧) طبع في (مهرجان الغزاليّ) ص ٥٢٣ وما بعدها .

٢ ـ البعد الاجتماعي : وهو مجتمعه ، وحكومته مع النّاس ، ومعاملاته مع الناس فإذا دخل مجلساً أو جماعةً سلّم وجلس حيث امتنع ، وترك التخطّي ، وخصّ بالسَّلام من قرب منه إذا جَلَسَ ، ولا يستصغر أحداً من الناس فيهلك ، ولا يدري لعله خير منه وأطوع للّه منه ، ولا يعظ أحداً منهم إلا أن يرى فيه أثر القبول ، وإلا عاداه ولم يسمع منه .

وفي أدب المعاشرة يقول : « وإذا جلست فترفع ، وتحذر من تشْبيك أصابعك، والعبث بخاتمك ، وتخليل أسنانك ، وادخال يدك في أنفك ، وطرد الذباب عن وجهك ، وكثرة التمطي والتثاؤب ، وليكن مجلسك هادئًا وكلامك ليِّنًا ، واصْغَ إلى الكلام الحسن ممّن يحدثك . ولا تظهر لصديقك كل ما يؤذيك، فإنه متى رأى منك وقعةً أعقبك العَدَاوَة » .

أما آداب الرعيّة مع السلطان عنده فهي دوام الهيبة للسلطان وإن كان ذا رفق ، وترك الاستجراء عليه وإن كان ذا لين ، وقلة السؤال وإن كان مجيباً، وترك الاستعانة به إلاّ لشئ يلزم أمره .

٣ ـ البعد الميتافيزيقيّ : وهو عقيدته ومبادئه ، ومُثُله ومعارفه ، إطراق الطّرْف وجمع الهمّ ، وسكون الجوارح ، ومداومة امتثال الأوامر ، واجتناب النواهي ، وقلة الإعتراض ، وحسن الخلق ، ودوام الذكر ، وتنزيه الفكر ، وتقييد الجوارح ، وسكون القلب ، وتعظيم الربّ ، وقلّة الغضب ، ودوام الإخلاص ، والسكون ثقة بالضمان .

ولذلك ترى أنّ الأخلاق عند الغزاليّ ليست محصورة بقائمة من الفضائل الفردية بل هي مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفرديّة والاجتماعية ، وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات مأخوذة من الدِّين ، ومستوحاة من القرآن ، ومنتهجة طريقة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم .

أما أسلوبه فأدبي مشرق ، طوَّعَ اللغة العربية مع كون الغزاليّ أعجميّ الأصل للتعبير عن تجربته الإنسانية العميقة ، وعن العلوم الفلسفية في صفاء وبهاء .

ومع كلّ ما قدمناه ، وما سنقدمه ، اختلف في الحكم على الغزاليّ من قديم .

فرُميَ بالتناقض تارةً ، وبعدم الإخلاص تارةً أخرى ، واستنكر تصوُّفه، وأخذ عليه عدم التحرِّي في رواية الحديث .

ورغم أنه عظيم الحظِّ في التاريخ والكتابة عنه كثيرة جداً ، لكنه لا يزال يسَع الباحثين بعلمه وعقله وقلْبه ، ونستطيع أن نقرر أن النهضة الفكرية الإسلامية الحديثة مدينةٌ للغزاليّ ، ومتأثرة به إلى مدًى بعيد ، وما أجْدَرُنا أن نرفع الغبار عن مخلّفاته ونحيي تراثه إحياءً كريمًا .

● ● ●

مصادر البحث ومراجعه

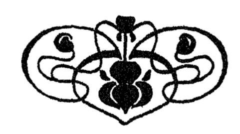
أ - من مؤلفات الغزاليّ المطبوعة في مصر:

١ - المنقذ من الضلال .
٢ - تهافت الفلاسفة .
٣ - إحياء علوم الدين .
٤ - الأدب في الدين . ضمن مجموعة .
٥ - أيها الولد . بتحقيق علي محيى الدين .

ب - مؤلفات لغير الغزاليّ نشرت في مهرجان الغزاليّ في دمشق وطبعت في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة سنة ١٩٦٢م :

الصفحات

١ – عصر الإمام الغزالي – للدكتور مصطفى جواد	٤٩٣ وما بعدها
٢ – الغزالي الفقيه – للشيخ محمد أبو زهرة	٥٢٣ وما بعدها
٣ – الغزالي الفيلسوف – للدكتور إبراهيم بيومي مدكور	٢٠٩ وما بعدها
٤ – الجوانية الأخلاقية عند الغزالي – للدكتور عثمان أمين	١٣١ وما بعدها
٥ – الإمام الغزالي المعلم والمربي – للشيخ إبراهيم القطان	٢٩٣ وما بعدها
٦ – التربية عند الغزالي – للأستاذة السيدة فتحية سليمان	٧٦٣ وما بعدها
٧ – الكامل في التاريخ – لابن الأثير	
٨ – طبقات الشافعية الكبرى – لابن السبكي	



عمودُ الشِّعر تاريخاً ومفهُوماً

د. عثمان صالح الفريح

من أهم القضايا التي واجهت النقد العربي خلال مسيرته التاريخية قضية عدم وضوح المصطلح النقدي ، وترجع ظاهرة الغموض هذه الى عدم إتفاق النقاد على المفهوم الدقيق للمصطلح ، وترتب على هذا الاختلاف في مضمون المصطلح ـ سعة وضيقا ـ اختلاف في تذوق الأثر المنقود ، واختلاف في التعبير عنه ، وقاد كل هذا إلى اختلاف الأحكام النقدية على الأثر الواحد الذي هو موضوع الحكم والتقدير .

تأتي على رأس المصطلحات النقدية غير الواضحة الدلالة ، المترجرجة المضمون قضية (عمود الشعر) هذه القضية التي تردد مفهومها في أذهان النقاد طويلا قبل أن يقعوا ، في القرن الرابع ، على التعبير المناسب الذي يستوعب هذا المضمون ويبلوره ، وهذا يعني أن فكرة عمود الشعر أو قوامه الذي يستقيم به كانت تجول في أذهان نقاد ما قبل القرن الرابع ، ولكن النقطة الدالة

عليها وربما تكون قد ولدت على ألسنة بعض النقاد ولكن لم يقيض لها من الشيوع والسيرورة ما يرقى بها إلى مستوى المصطلح النقدي المتعارف عليه في أوساط النقاد والباحثين . ومن المسلم به أن المصطلح النقدي لا يرتقي إلى مستوى المصطلح ، ولا يكتسب اسم المصطلح إلا إذا شاع استعماله وعم استخدامه لدى شريحة كبيرة من المتعاملين به .

ومن المسلم به أيضا أن المصطلحات النقدية بإعتبارها تعبّر عن مفهومات معنوية عقلية لابد أن تكون قد أشتُقت ـ ككل المصطلحات ـ الذهنية ـ من أصل محسوس ، ومن دلالة مادية ، تجمع بين الدلالة المعنوية في المصطلح والدلالة المادية المحسوسة بصفة المشابهة بينهما . وهذه القاعدة تفسر العدد الكبير من مصطلحات النقد والبلاغة والعروض وحتى النحو والصرف .

لو رحنا نبحث عن الدلالة (المادية المحسوسة) للفظة (عمود) قبل إسنادها لكلمة (الشعر) لألفينا أن معجمات اللغة كافةً تجمع على أن العمود ـ في الأصل ـ هو الخشبة القائمة في وسط الخباء [١] ، ولو تصفَّح متصفح كل المعاني التي تدل عليها كلمة عمود مسندة إلى (السيف والبطن والسنان والاذن والظليم والبئر) لوجدنا انها تؤول الى المعنى الاصلي للنقطة وهو الذي عبَّر عنه أحمد بن فارس في معجمه مقاييس اللغة) إذ قال : (العين والميم والدال أصل كبير ، فروعه كثيرة ، ترجع إلى معنى الإستقامة في الشيء منتصبًا أو ممتدا ، وكذلك في الرأي وإرادة الشيء ... وعمود الأمر قوامه الذي لا يستقيم إلا به ، وعمود الأذن معظمها وقوامها الذي تثبت اليه) [٢].

وقبل أن يأخذ مصطلح (عمود) سمته الذي عرف عليه عند إسناده للفظة (الشعر) مرَّت دلالته بمرحلة ثانية مجازية بعد تجاوزها للمرحلة اللغوية الاصيلة.

---

١ ـ تاج العروس : الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني ، مادة : عمل.
٢ ـ مقاييس اللغة : أحمد بن فارس ، مادة : عمل .

فأسندت لفظة (عمود) إسناداً مجازياً لبعض المفهومات الذهنية كالصلاة والجمال والخطابة ، فقد جاء في الحديث الشريف قوله صلي الله عليه وسلم : (الصلاة عمودالإسلام) أو (عمود الدين) [٣] وقد جاء في كتاب عيون الاخبار : (قالت امرأة خالد بن صفوان له يوما : ما أجملك ! قال : ما تقولين ذلك ، وما لي عمود الجمال ولا على رداؤه ولا برنسه . قالت : ما هو عمود الجمال وما رداؤه وما برنسه ؟ قال : أما عمود الجمال فطول القوام وفي قصر ... إلخ)[٤]، ومثل هذا الإسناد المجازي إلى المعاني الذهنية ما ذكره الجاحظ عن (عمود الخطابة) قال : « سمعت أبا داود بن جرير يقول : رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة ، وجناها رواية الكلام ، وحَلْيِها الاعراب » [٥] .

فكل هذه الدلالات المجازية للفظة (عمود) تؤكد المفهوم الأصلي اللغوي وهو قوام الشئ الذي لا يستقيم إلا به ، وربما توسعوا في مفهوم دلالة (العمود) فأصبحت - كما لمحنا من النصوص السابقة التي أوردناها على الرغم من طولها - تدل على معظم الشئ وهيكله وجماعه ، وبهذا المعنى الواسع انتقلت إلى الدلالة الاصطلاحية النقدية ، عند نقاد القرنين الثالث والرابع.

وقد تناقش مؤرخو النقد وأفاضوا كثيرا في الحديث حول المخترع الأول لهذا الاصطلاح بمفهومه النقدي ، وعلى الرغم من تسليمهم بأن المرزوقي المتوفى في بدايات القرن الخامس هو الذي عرضه عرضا واضحا مفصلا ، إلا أنهم يذهبون الى أن المرزوقي مسبوق إلى مفهوم عمود الشعر ومفهوم عناصره، وتسلموا هذه الأسبقية فوجدوها عند القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في الوساطة ، وأمعنوا في استقصائها فوجدوها تكاد تكون واضحة عند الآمدى في الموازنة ،غير أن المتتبع لجذور نظرية (عمود الشعر) سيجدها

٣) كتاب الصلاة للإمام احمد ، ص ٤٢ .
٤) عيون الأخبار ، ٤/٢١ .
٥) البيان والتبيين ، ١/٦٤ .

أقدم من الموازنة ، كيف لا والآمدى نفسه ينقل في الموازنة نصاً للبحتري يقول فيه وقد سئل عن مذهبه ومذهب أبي تمام فقال : (كان أغوص على المعاني مني ، وأنا أقوَمُ بعمودالشعر [٦] فهذه عبارة صريحة للغاية تؤكد أن مصطلح (عمود الشعر) كان معروفا متداولا لدى النقاد في زمن البحتري الذي توفي قبل نهاية القرن الثالث) ، وهناك دليل آخر يؤكد أن مفهوم عمود الشعر كان معروفا قبل الآمدى ، الكلمة نقلها الآمدى ، ايضا عمن سماه صاحب البحترى إذ جاء فيها « ... وحصل للبحتري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعروفة » [٧] . فعمود الشعر وطريقته كانت معروفة في زمن صاحب البحترى هذا ، والمتتبع لجذور هذه النظرية يمكن أن يقوده البحث إلى أن نظرية عمود الشعر كانت نواتها موجودة قبل البحترى ايضا وإن لم يصرح بالتسمية ، فهذا ابن أبي عون في كتاب « التشبيهات » يقسم الشعر إلى ثلاثة أقسام .. (المثل السائر والاستعارة القريبة ، والتشبيه الواقع النادر) [٨] فهذه العناصر الثلاثة التي يتكون منها الشعر عند ابن أبي عون ستكون من العناصر الأساسية لعمود الشعر عندما تتوضح عناصره عند المرزوقي في القرن الخامس . رب معترض يعترض ويقول إن (نظرية عمودالشعر) مرتبطة باسم المرزوقي ، وربما كانت عبارة (عمود الشعر) معروفة قبله ، تداولتها ألسنة النقاد قبل القرن الخامس ، ولكنَّها كانت مجرد عبارة من العبارات التي يتداولها المتحاورون في النقد والقضايا النقدية ، وهي عندهم ليست بذات مضمون واضح محدد مركز ، وإنما الرجل الذي أعطاها وضوحها وقوامها وعرضها بجرأة ذلكم هو المرزوقي ، فهو الناقد الذي أخذ هذه العبارة ولم يكتف باستعمالها كما استعملها سابقوه ومعاصروه ، وإنما عَمدَ إلى تحديد مضمونها ، وتوضيح خصائصها ، وتعدادها خاصة خاصة حتى استوفاها سبعة عناصر ، ولكل عنصر معياره الخاص،

٦) الموازنة بين الطائيين : للآمدى ١/١٢ .
٧) الموازنة بين الطائيين للآمدى ١/١٨ .
٨) التشبيهات لابن أبي عون . ص ص ١ ، ٢ .

فكيفتسلبون من الرجل حق الأسبقية ، وتنسبون إلى نقاد تقدموه قصب السبق إلى تلك النظرية التي طالعنا بها مع مطلع القرن الخامس الهجري ، ألمج أن النقاد اهتدوا إلى عبارة (عمود الشعر) واستخدموها في أحاديثهم وكتبوها في مصنفاتهم وصنفتموهم بالسابقين لاكتشاف هذه النظرية ؟ ، وما برهانكم على أن المرزوقي كان مسبوقا إلى مفهوم هذه النظرية وعناصرها ، ولنترك قضية المعايير على حدة ، لأننا نسلم جميعا بأن قضية المعايير قضية إنفرد بها المرزوقي وحده ، ولم يسبقه سابق ، كما لم يلحقه لاحق ، جوابنا على هذا الاعتراض يكمن في عرض ما أورده المرزوقي من عناصر عمود الشعر ، ومقارنتها بنظائرها من تصور النقاد لمفهوم الشعر ، ومن هذه المقارنة ندرك تليد المرزوقي من طريفه ، فماذا قال المرزوقي تحت عنوان (عمود الشعر) ؟

قال : (انهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف ـ ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات ـ المقارنة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم وإلتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما . فهذه سبعة ابواب هي عمود الشعر[٩] ، هذا هو تصور الرجل لعمود الشعر وعناصره ، فهل سبق إلى مثل هذا التصور ناقد آخر؟ جوابنا : نعم . إن القاضي الجرجاني المتوفى في أخريات القرن الرابع ، أي السابق على المرزوقي في الوفاة بما لا يقل عن ثلث قرن قال في (الوساطة) في معرض الحديث عن (عمود الشعر) كلاما لو تأملنا عناصره لوجدناها لا تنقص شيئا من عناصر عمود الشعر عند المرزوقي ، قال القاضي الجرجاني : (وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارَب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله ، وشوارد أبياته ، ولم

٩) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام . ص ٤ .

تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولم تحفل بالإبداع والإستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض)[10] فأظن أنه من اليسر أن يقع المرء على جذور كلام المرزوقي في ثنايا كلام القاضي الجرجاني ، ونبعد في الظن أكثر من ذلك فنذهب إلى جذور كلام القاضي نفسه موجودة في كلام الآمدى حيث يقول في الموازنة : (وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأني ، وقرب المأخذ وإختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله ، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه . فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف)[11] فهذا الكلام أورده الآمدي وهو يتحدث عن مذهب البحتري الذي سار فيه على مذاهب العرب ، وسار في شعره على عمود الشعر ، أظن أن القاضي الجرجاني أخذه وزاده توضيحاً وخطا به خطوة أخرى نحو الجلاء والوضوح ، حتى إذا ما جاء المرزوقي خطا الخطوة الثانية فرسم عناصره ووضح مفهومه ، وقعَّد له ، وفصل في معاييره ، فكان كأنه هو الذي أوجده ، وإن كان قد سبق اليه .

لقد درج شعراء العربية خلال قرن ونصف القرن من ظهور الإسلام على مضاهاة القديم ومحاكاة شعر الجاهليين الذي كان بنظرهم ، يمثل ذروة الإبداع في الفن الشعري الذي مهره العرب ، ومضى شعراء صدر الإسلام والحقبة الأموية على ترسِّم خطا الشعراء السابقين في الشكل العام للقصيدة التي كانت قد أخذت شكلها العام النهائي في أخريات العصر الجاهلي ، كما ترسموا خطاهم في المضامين الفكرية والنفسية والصورية التي أطلق عليها في فترة من الفترات اسم (نظام القريض) . وهو مصطلح ، وإن لم يقيض له السيرورة والإنتشار ، إلا أن النقاد الذين تعاملوا به كانوا يضمنون مدلوله كل مانعنيه الآن بمدلول البنية الداخلية والتعبيرية للخطاب الشعري .

---

١٠) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني. ص ٣٣ ـ ٣٤.

١١) الموازنة ١/ ٤٠٠

وقديكون من نافلة القول أن نعيد للأذهان الحقيقة التاريخية التي تقول إن دولة بني أمية قد أفِلَت مع أُفولِ الثُّلُثِ الأول من القرن الثاني ، وخلفته على مسرح الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية دولة بني العباس ، وجاءت مع دولة بني العباس مستجدات كثيرة لا عهد للعرب بمثلها فيما سبق من أيام ؛ مستجدات على المستوى الاجتماعي والفكري والفني وجوانب أخرى من الحياة أوسع بكثير من كل ما ذكرنا . وقد يكون من نافلة القول أيضا أن نعيد للأذهان مقولة الجاحظ الذي لخص وجه الحضارتين الأموية والعباسية عندما قال : (دولة بني أمية عربية أعرابية ، ودولة بني العباس أعجمية خراسانية) . وإذا كانت هذه الكلمة تلخص أبعاداً كثيرة في حياة الدولتين فحسبنا أن نقصرها على البعد الفني عامة والجانب الشعري منه خاصة ، فنقول إن شعراء هاتين الحقبتين كانت مثلهم العليا ان يبلغوا من فنية القول ما بلغه الجاهليون من قبل ، وأن يصلوا في التجويد الفني إلى ما يقترب من تجويد الجاهليين ومهارة صنيعهم في القصيدة الشعرية ، وقد رشح هذه الفكرة ، التي تقوم على إحلال القديم واعتباره المثال الأعلى عدة عوامل على رأسها حركة التدوين التي قامت على جمع الشعر القديم الذي لا يمثل بنظر المدونين قمة الفنية الشعرية فحسب وإنما يمثل مع ذلك المنجم الكبير أو الكنز الثمين الذي ينطوي على لآلئ لا حدَّ لثرائها ، هذا الإجلال للشعر القديم الذي دفع الباحثين عنه أن يطلبوه بنهم شديد ، أغرى شعراء السنوات المئة والخمسين الاولى من الهجرة أن يتخذوا من تقاليد الشعر القديم ورسومه ونظام قريضه مذهبا فنيا يحتذونه عندما تجود قرائحهم بالشعر .غير أن المستجدات التي وفدت إلى العالم الإسلامي مع مجيء بني العباس فرضت نفسها وبقوة على الحياتين الاجتماعية والفنية بعد أن كانت فرضت نفسها قبل قليل أيضا على الحياتين السياسية والفكرية.فاتساع رقعة المملكة الإسلامية في القرن الثاني ، وامتزاج العناصر العرقية والجنسية في هذه المملكة الجديدة، وما حملته هذه العروق والأجناس من مخلفات حضاراتها القديمة ، وحركة الترجمة والإقتباس ، كل ذلك سيلقح العقلية العربية بلقاح جديد يحمل

معطيات مستحدثة ورؤى فنية ستكون لها إنعكاساتها وآثارها الإيجابية وربما السلبية في شعر العصر وفي عقلية شعراء العصر .

في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني راحت مظاهر الحياة الجديدة تظهر في منعكسات شعراء هذه الفترة، فتسللت إلى شعر بشار وأبي نواس ومسلم ابن الوليد وأضراب هؤلاء ظواهر تجديدية في التفكير وفي التعبير ، فجاءت أشعارهم فيها كل ما في الشعر القديم من خصائص وميزات مطعمة بشئ قليل من بريق الحضارة الحديثة ، فأصبح لدينا نمطان من الشعر في هذه الفترة : نمط هو صورة مطابقة للأصل القديم ، وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم الشعر الذي سار على نهج عمود الشعر ، والنمط الثاني هو ذلك الشعر الذي تحرر من نمطية عمود الشعر وتطعم ببعض ألوان الحضارة الجديدة وما فيها من صنعه وزخرفة ، وأطلق على هذا النمط اسم الشعر المصنوع ، وكأنه يناظر ، من بعض وجهات النظر ، الشعر المطبوع الذي قاله أعراب ذلك الزمن ومن سار على نهجهم . في هذه الأثناء كانت الحركة النقدية ما تزال وليدة في طور النشوء ، وكانت تنمو وتترعرع في ثنايا حركة التدوين التي كان يهيمن عليها اللغويون وعلماء النحو، وكان هؤلاء شديدي الميل للنمط القديم ، شديدي الإعراض عن النمط الجديد ، ولذلك رحنا نسمع أحكاما نقدية متحاملة على الذين لا ينتهجون النهج القديم كقول ابن الاعرابي (المتوفى ٢٣٢هـ) .(ان كان هذا شعرا فما قالته العرب باطل) وكقول الآخر : (ما ترك الأول للآخر شيئا) ومن هنا نشأت قضية كبرى من قضايا النقد العربي وهي (قضية القديم والحديث) ، وهي قضية طويلة عريضة أراق النقاد فيها مدادا كثيرا ، ولا يهمنا الدخول في تفاصيلها بمقدار ما يهمنا أن نستخلص منها أن النقاد الذين جاؤوا على إمتداد قرن من دولة بني العباس كانوا من أنصار القديم، أو إن شئت فقل من أنصار عمود الشعر ، ولّما كان مفهوم عمود الشعر لّما يولد بعد ، فقد تبلورت القضية حول (القديم والمحدث) وصرنا نسمع أحكاما نقدية تطري القديم وتُزرى بالحديث ، كقول الأصمعي عن بشار : (والله لولا أن أيامه تأخرت لفضلته عن كثير من القدامى) . وكقول ابن الاعرابي : (إن أشعار هؤلاء المحدثين - مثل أبي نواس

وغيره - مثل الريحان ، يشم يوما ويذوي ، فيرمي به ، وأشعار القدماء مثل المسك كلما حركته ازددت طيبا). وكأني بقضية القديم والحديث كانت مشكلة مطروحة في أوساط علماء اللغة، وتناقش بينهم مناقشة شفوية ، ولم تدخل المؤلفات النقدية إلا ما عرفناه ، ولأول مرة، في كتاب (الشعر والشعراء) لابن قتيبة (متوفى ٢٧٢) ،فقد وقف هذا المؤلف في مقدمة كتابه وقفة طويلة عند هذه القضية ، ووقف منها موقفا جريئا لم نعهده عند أحد من معاصريه، موقفا فيه شئ من النصاف للمحدثين عندما صرح بقوله : (ولا نظرت إلى المتقدم بعين الجلال لتقدمه ، وإلى المتأخر بعين الإحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلاً حظّه ، ووفرت عليه حقّه) [١٢] ثم قال في فقرة أخرى : (فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه في متخيره، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه ، أو أنه رأى قائله) [١٣] ثم استرسل ابن قتيبة في

الدفاع عن المحدثين ، غير أنه تنبه إلى أن إفراطه في الدفاع عنهم ربما فسره بعض النقاد بأنه جور على تقاليد القصيدة العربية شكلا ومضمونا ، ومناصرة غير محدودة لإبتداعات المحدثين ، كأبي نواس وأضرابه من الذين ثاروا على هيكل القصيدة العربية وعمود شعرها ، سواء أكان ذلك بدوافع املتها الشعوبية أم بدوافع أملتها شهوته العابثة النزاعة إلى التظرف والتطرف

لهذا تعمد ابن قتيبة أن يورد في مقدمة (الشعر والشعراء) المنهج السوي للقصيدة العربية الذي بلغ كماله في العصر الجاهلي ، وتوافر الشعراء على إصطناعه فيما بعد ، ومع أن عرض ذلك المنهج عقب برأيه في ذلك المنهج فقال: (فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب وعدل بين هذه الاقسام ، فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر ولم يطل فيمل السامعين ، ولم يقطع وفي النفوس ظمأ الى المزيد) [١٤] أظن أن هذا الإحتراس من ابن قتيبة قد تعمده

١٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٦٢/١ .
١٣) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٦٢/١ .
١٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٧٣/١ .

لكيلا يتهم بان إسرافه في مناصرة المحدثين قاده إلى التضحية بتقاليد القصيدة العربية وبالجور على عمودها ، وخاصة أن القصيدة العربية كانت مستهدفة من قبل شعراء العصر إنْ بِنيَّة حسنة أم غير حسنة .

ولنعد إلى الحديث عن نَمَطَيْ الشعر اللذين وصفناهما قبل قليل : النمط الذي واصل السير على النهج القديم ، والنمط الآخر الذي آثر إدخال تطعيمات حضارية وفنية ، فالذي يرصد مسار النمط الثاني يلمس بوضوح أن هذا النمط أخذ يعمق مجراه ، وأخذت خصائص حداثة ذلك الوقت تتزايد وتتسع في أشعار الجيل الثاني من العباسيين ، تزايدت هذه الخصائص لدرجة أنها كونت مذهبا واضحا تعارف عليه النقاد آنذاك باسم مذهب (البديع) وهو مذهب شعري قبل ان يكون مذهبا بلاغيا ، ولعل أول من تنبه لظهور هذا المذهب واستشرائه هو (ابن المعتز) وقد دفعه هذا التنبه إلى تأليف كتابه الذي يعد أول كتاب حاول أن يرصد خصائص مذهب شعري جديد بوسائل نقدية ولكنه انزلق إلى تحديد هذه الخصائص وتعريفها ، فنجح في التطبيق على قواعد تبتعد عن النقد بمقدار ما تقترب من البلاغة ، أراد أن يرصد الظواهر (البديعية) التي كان يعتقد أنها كانت سبب إنحراف الشعر عن سمته وعموده ، ولكنه وقع في أسار التعقيد والتعديد ، ولهذا تضاءلت أحكامه النقدية في كتاب (البديع) ، ولم تعد شيئا يذكر أمام أحكامه النقدية في كتابه الآخر الذي وسمه باسم (طبقات الشعراء المحدثين) .

ولعل أهم فكرة نقدية نقع عليها في (البديع) هي تلك الفكرة التي نقع عليها في مقدمة الكتاب حيث أشار إلى شيوع مذهب البديع في زمنه وإن كانت جذوره ضاربة في القدم ممتدة في الماضي الشعري السحيق الذي يوغل فيها إلى العصر الجاهلي ، قد لا تكون مهمة مقولته : (لتعلم أن بشاراً ومسلما وأبا نواس ومن تقيَّلهم وسلك سبيلهم ، لم يسبقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم) [١٥] ولكن المهم في هذه المقدمة مقولته : (ثم إن

حبيب بن أوس الطائي ، من بعدهم شغف به ، حتى غلب عليه ، وتفرع فيه ، وأكثر منه ، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض ، وتلك عقبي الإفراط ، وثمرة الإسراف) [١٦] نهتم بهذه المقولة الأخيرة لسببين :

الأول : لأن أبا تمام - كما وصفه ابن المعتز - شغف بالبديع ، حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه . فلذا جعله كثير من دارسي فنه ممثل البديع ورئيس مدرسة الصنعة في زمانه .

والثاني : وهذا هو الأهم ، أن ابن المعتز أراد أن يقول إن أبا تمام يعد بحق ممثلا للنمط الثاني من شعراء العصر العباسي ، ممثلا للنمط الذي أمعن في الخروج عن (نظام القريض وعمود الشعر) ولذلك ما طرحت قضية (عمود الشعر) ونقيضتها مدرسة (البديع) إلا على ألسنة النقاد الذين جمعتهم الحركة النقدية حول أبي تمام والبحتري . وجعلوا الثاني ممثلا للمدرسة (العمودية) والأول ممثلا للمدرسة (البديعية) صحيح أن مفهوم لفظة (بديع) تحدد مع ميلاد كتاب (البديع) سنة ٢٧٤هـ ولكن مفهوم عمود الشعر لم يتداول ولم يشع لا مصطلحا ولا مضمونا واضحا تحت هذا المصطلح إلا في فترة لاحقة ، وهذا الذي حدا ببعض النقاد المعاصرين على القول :(إن عمود الشعر نظرية وضعت خدمة للبحتري وأنصاره) [١٧] .

بعد تأليف كتاب (البديع) غدا مفهوم البديع واضح المعالم ، وغدت مدرسة البديع أيضا واضحة المعالم ، لأن تعريف المصطلح هو تحديد لأبعاده وبلورة لمفهومه ولكن نقيض مدرسة البديع التي هي مدرسة عمود الشعر كما ستسمى

---

١٥) البديع لابن المعتز ، ص ٣ .
١٦) البديع لابن المعتز ، ص ٤ .
١٧) تاريخ النقد الأدبي للدكتور إحسان عباس ، ١٦٢ .

فيما بعد لم يكن مصطلحها مولوداً ، ولم تكن أبعادها محدودة، وبالتالي لم يكن مفهومها متبلورا في اذهان الناس. وفي حالة غياب هذا المصطلح عمد النقاد إلى طرح مصطلحات بديلة كمصطلح (الطبع) و (الصنعة) ، وهما مصطلحان ذكرهما ابن قتيبة في مقدمته للشعر والشعراء ، وتلقفهما النقاد آنذاك ووصفوا شعر البحتري بشعر الطبع ، وشعر أبي تمام بشعر الصنعة ، ولذلك جاءت نهاية القرن الثالث وفي الساحة النقدية ثلاثة مصطلحات واضحة تماما ، شائعة في أوساط النقاد والأدباء ، هي البديع والطبع والصنعة ، أما (عمود الشعر) الذي يوازي الطبع ، ويأتي نقيضا لمدرسة البديع أو مدرسة الصنعة . فأول استعمال له يطالعنا ـ كما لاحظنا سابقا ـ على لسان البحتري المتوفى (٢٨٤) عندما سئل البحتري عن نفسه وعن أبي تمام فقال عبارته المعروفة : (كان أغوَصَ مني على المعاني ، وأنا أقوَمُ بعمود الشعر منه) (١٨) وعلى الرغم من عمومية معنى عبارة (عمود الشعر) حتى في ذهن البحتري الذي أطلق هذا المصطلح للمرة الأولى، فإن أنصار البحتري تلقفوا هذا المصطلح واستخدموه في حوارهم مع خصومهم ، ولذا وجدنا من أنصار البحتري من يقول : (حصل البحتري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعروفة.

مع ما نجده في شعره من الإستعارة والتجنيس والمطابقة (١٩) وتلفت نظرنا في كلمة البحتري هذه أن يجعل (عمود الشعر وطريقته المعروفة) في كفة تناظرها في الكفة الثانية (الإستعارة والتجنيس والمطابقة) ، وهذا التقسيم يفضي بنا إلى أن عمود الشعر هو الطبع، وهو مذهب البحتري الذي لم يفارقه أو أن (الإستعارة والتجنيس والمطابقة) تعنى مذهب البديع أو مذهب الصنعة ، وهذا هو مذهب أبي تمام مهما تكن عبارة صاحب البحتري هي فعلا من قول صاحب ، حقا ، للبحتري أم هي من صياغة الآمدى على لسان صاحب البحتري ، فإن الآمدي نفسه أخذ يتعامل مع مصطلح (عمود الشعر) الذي يلخصه بأنه

١٨) الموازنة للآمدي ، ١/١٢ .
١٩) الموازنة للآمدي ١/١٨ .

(مذهب الأوائل) لذلك يبدأ الآمدي الموازنة معلنا عن مذهب البحتري فيقول :(البحتري إعرابي الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل وما فارق عمود الشعر المعروف)[٢٠] .

ولم يحاول الآمدي أن يبين لنا ماهية عمود الشعر ، كما يفهمها هو أو كما يفهمها النقاد في عصره ، وإنما إكتفى بالقول أنه (مذهب الأوائل) ومذهب (المطبوعين) ومذهب (الأعراب) . ولو رحنا نستنبط مقومات عمود الشعر كما فهمها الآمدي فلا بد لنا من إستعراض المزيد من النصوص ، وخاصة النصوص التي يَنْعَتُ فيها شعر البحتري ، ففي ثنايا هذا الإستعراض تتبدى لنا صورة عمود الشعر التي نبحث عنها ، يقول الآمدي: (وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي وقرب المأخذ واختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الإستعارات والتمثيلات لائقة بما أستعيرت له ، وغير منافرة لمعناه فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف ، وتلك طريقة البحتري)[٢١] .

هذه هي ماهية الشعر عند الآمدي ، وهذه هي العناصر الأساسية التي سار عليها الأوائل في شعرهم ، والتي لم يقدر لأبي تمام أن يسير عليها ، وهذه العناصر هي التي غربلها القاضي الجرجاني في الوساطة ، وجعلها مقياس المفاضلة بين الشعراء وعددها بأنها (شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ وإستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالإبداع والإستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض[٢٢]، هذا هو

٢٠) الموازنة للآمدي ١/٦ .
٢١) الموازنة للآمدي ١/٤٠٠
٢٢) الوساطة للقاضي الجرجاني ٣٣ .

عمود الشعر كما استخلصه الجرجاني من مجمل كلام الآمدي ، ومن مجمل ماكان يطرحه النقاد في حلبات النقد والموازنة بين الشعراء ، والجرجاني لم يقله في معرض الموازنة بين أبي تمام والبحتري ، وإنما قرره على شكل قواعد أساسية ومسلمات نقدية تمهيداً لإنصاف صاحبه المتنبي الذي ألف الوساطة للدفاع عنه أمام خصومه الكُثر الذين تصدوا لنقد فنه بحق وبغير حق.

غير أن المتنبي الذي ولد في مطلع القرن الرابع وقتل في منتصفه ، لم يدخله النقاد منافسا لأحد الشاعرين : أبي تمام والبحتري ، على زعامة إحدى المدرستين : الطبع والصنعة ، أو مذهب البديع ومذهب عمود الشعر، وعلى الرغم من أنه ملأ الدنيا وشغل الناس ، إلا أن الناس اختلفوا على تخريج سرقاته ، وتخاصموا في قيمة حكمه ، فألهاهم ذلك عن الخوض في موضوع مذهب عمود الشعر ومذهب البديع ، وربما لأن النقاد سئموا من الحديث عن هذين المذهبين وعن ممثليهما : أبي تمام والبحتري طوال قرن من الزمن ، ولم تستقطب حركة النقد حول المتنبي مزيدا من الحماسة حول المذهبين السابقين .

وينقضي القرن الرابع كله والناس مازالوا يتناقشون في مذهبي أبي تمام والبحتري ، ومازال النقاد يطرحون ، في أثناء نقاشهم ، فكرة عمود الشعر ، ولكن لم يستطع أحد من النقاد أن يحسم في قضية ماهية هذا العمود ، وظلت هذه القضية مشوبة بشيء من الضبابيَّة في المفهوم حتى جاء المرزوقي (المتوفي سنة ٤٢١) فقدَّم لعمود الشعر تعريفا ومعايير حسمت كل غموض والتباس حول مفهوم عمود الشعر ، ولكن توضيح عمود الشعر الذي بسطه المرزوقي، الآن ، لم يكن في معرض الموازنة بين أبي تمام والبحتري. كما درج على ذلك النقاد السابقون ، وإنما كان في معرض موازنة أبي تمام مع نفسه ، نعم تصدى المرزوقي لمقارنة منهج أبي تمام في فن شعره ، مع منهج أبي تمام في اختياره ، لأن المرزوقي وجد في شخص أبي تمام رجلاً متعدد المواهب ، وكل موهبة تختلف في منزعها وخصائصها عن الموهبة الثانية ، فهو إذا قال الشعر قاله بروح غير

الروح التي يختاره عليها ، فأبو تمام عند نظم الشعر تتحكم فيه نوازع الفنان المبدع ، غير أنه إذا إختار الشعر تحكمت فيه نوازع الناقد المتذوق ، وشتان بين المنزعين ، لهذا كان طبيعيًا جداً أن يمهِّد المرزوقي وهو يشرح (ديوان حماسة أبي تمام) بشيء من الحديث عن عمود الشعر الذي التزمه أبو تمام في إختياره ولم يلتزمه في أشعاره ، ولهذا عمد المرزوقي إلى جمع كل التصورات التي سبقته عن عمود الشعر سواء عند الآمدي أو عند الجرجاني ، وكوَّن منها تصوراً واضحًا محدداً وعرضه في مقدمة شرحه ذلك فقال مقولته التي ذكرناها سابقًا عن الشعراء العرب إذ إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف ومن إجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات ، والمقارنة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعارمنه لمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما ، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر) (٢٣) . ونظر المرزوقي في تعريفه هذا العمود الشعري فوجد أنه لم يزد شيئا عن مفهوم العمود الشعري كما فهمه سابقوه ، فأرادأن يردف هذا التعريف الذي كان فيه عالة على سابقيه بشيء من مبتكراته يزيده توضيحا وإبانة ، ويخدم الغرض الذي قصد إليه المرزوقي وهو تباين مذهب أبي تمام في إختياره لهذه القصائد التي أدرجها في كتابه المسمى بـ (الحماسة) فأورد جملة من المعايير ، والحق يقال ، أن المرزوقي وإن كان أعظم شارح لحماسة أبي تمام ، على الرغم من كثرة الشراح الذين تصدوا لهذه المختارات الرصينة ، إلا أن مقدمته التي قدم لها هذه المختارات نثر فيها من الأحكام النقدية ما يشهد له بطول الباع وسعة الاطلاع ، ناهيك عن الذوق السليم الذي كان يصدر عنه ، ولعل أهم ما يشهد بذوقه وعلمه في هذه المقدمة عرضه للمعايير السبعة التي قدمها لتفسير الأبواب السبعة التي تكون

(٢٣) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام ، ص ٤ .

عناصر عمود الشعر عند المرزوقي وقد يكون من المفيد ونحن نتحدث عن عمود الشعر أن نعرض هذه المعايير ، لنقف على ذوق الرجل وحسن فهمه للأمور، فبعد أن قال : فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ، قال : ولكل باب معيار نلخص هذه المعايير لكيلا يطول بنا البحث :

١ ـ معيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب فإذا إنعطفت عليه جنبتا القبول والإصطفاء ، مستأنسا بقرائنه ، خرج وافيا ، وإلا إنتقص بمقدار شوبه ووحشته .

٢ ـ وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال ، فما سَلِمَ مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم .

٣ ـ وعيار الإصابة في الوصف ، الذكاء وحسن التمييز ، فما وجداه صادقا في العلوق ، ممازجا في اللّصوق ، يتعسر الخروج عنه ، والتبرؤ منه، فذلك سيماء الإصابة فيه .

٤ ـ وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير ، فاصدقه ما لا ينتقص عند العكس . وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما .

٥ ـ وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن، الطبع واللسان ، فما لم يتعثر الطبع بأبيِّه وعقوده ، ولم يتحبس اللسان في فصوله ووصوله ، بل استمر فيه واستسهلاه بلا ملال ولا كلال ، فذلك يوشك أن تكون القصيدة فيه كالبيت ، والبيت كالكلمة تشابها لأجزائه وتقارنا ... وإنما قلنا على تخير من لذيذ الوزن ، لأن لذيذه يطرب الطبع لإيقاعه ، ويمازجه بصفائه ، كما يطرب الفهم لصواب تركيبه واعتدال نظومه.

٦ ـ وعيار الإستعارة ، الذهن والفطنة ، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به ، ثم يكتفي منه بالاسم المستعار، لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار له .

٧ ـ وعيار مشاكلة اللفظ للمعنى وشدء اقتضائهما للقافية ، طول الدربة ودوام الدراسة ، فإذا حكما بحسن التباس بعضهما ببعض ، لا جفاء في خلالها

ولا نبوء ولا زيادة فيه ولا قصور ، وكان اللفظ مقسوما على رُتَبِ المعاني قد جعل الأخصَّ للأخص والأخسَّ للأخس ، فهو البرئ من العيب . وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر ، يتشوقها المعنى بحقه ، واللفظ بقسطه ، وإلا كانت قلقة في مقرها ، مجتلبة لمستغن عنها .

فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب ، فمن لزمها بحقها ، وبني شعره عليها فهو عندهم المغلّق المعظم ، والمحسن المقدم ، ومن لم يجمعها كلها فبقدر سُهمته منها يكون نصيبه من التقدم والإحسان . وهذا اجماع مأخوذ به ومتبع نهجه حتى الآن) (٢٤) .

هذه عيارات عناصر عمود الشعر مقتضبة بإيجاز عن الأصل ليقف المتصفح لها على حصافة فكر المرزوقي النقدي ، فإذا أضفت إليها سائر ما أودعه الرجل في المقدمة من آراء نقدية لا تقل حصافة عن هذه المعايير أدركت بضاعة الرجل من النقد وهي بضاعة ثمينة ، وتكاد تكون قيمة النقد المبثوث في المقدمة تعادل قيمة الكتاب الذي شرح فيه حماسة أبي تمام كاملا ، وأعود فاذكر أن بسطه لعمود الشعر بعناصره السبعة وبمعايير هذه العناصر السبعة حقق هدفا ، وبلور قاعدة ، أما الهدف الذي حققه فهو أنه أراد أن يوقفك بدقة على الفارق بين أبي تمام في اختياره الذي يلتزم فيه مذهب الطبع أو مذهب عمود الشعر الذي كان واضحا في هذه الإختيارات . وأما القاعدة التي بلورها فهي أن نظرية عمود الشعر التي كانت مشوشة مضطربة قبله أخذت الآن سمتها النهائي ووضوحها الذي لا مزيد عليه خاصة أن الرجل لم يقتصر على صياغة النظرية ، وإنما دعمها بالمعايير الموضحة المفسرة لبنود النظرية أو ما أطلق هو عليه اسم (أبوابها) .

ومن الغريب أن نظرية عمود الشعر قد أخذ الحديث عنها يفتر ويتلاشى بعد القرن الخامس الذي عاش فيه المرزوقي ، ولم تعد هذه النظرية تلاقي

(٢٤) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام ، ص ٦

المتابعة والاهتمام من قبل نقاد القرون اللاّحقة ، ولا ندري هل يعود سبب ذلك إلى أن الحركة النقدية التي نشأت حول منهج عمود الشعر والمنهج المناهض له قد تلاشت هي بدورها ، وفتر المتحمسون للعراك النقدي ، أم أن القرون التي جاءت بعد القرن الخامس ، وهي ما اصطلح عليه في التاريخ الأدب باسم (عصر الانحطاط) لم تنجب نقادا كباراً من مستوى المرزوقي والآمدي والجرجاني ؟ ! اللهم إلا إذا استثنينا بعض الإلماحات النقدية لعمود الشعر التي نثرها ابن الأثير في كتاب (المثل السائر) [٢٥] ، وهي لا تعدو أن تكون تكراراً لجوانب من نظرية عمود الشعر كما عرضها الأقدمون وكذلك الإلماحات النقدية التي نثرها ابن حجة الحموي في كتابه (تقديم أبي بكر) والمعروف عند الدارسين باسم (خزانة الأدب) خطأ . ويسدل الستار على نظرية عمود الشعر بعد عصر ابن الأثير وابن حجة ، قرونا عدة ، لم نجد ناقدا يقف عند هذه النظرية وقفة طويلة أو قصيرة باستثناء ما نجده عند مؤرخي النقد الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة كقضية شغلت حيزاً كبيراً من تاريخ النقد عند العرب، وقد يكون من الأمانة العلمية أن نختم حديثنا عن قضية عمود الشعر بالإشارة إلى رجلين من رجال هذا القرن تطرقا لقضية عمود الشعر ووقفا عندها وقفة نقدية : أحدهما بالشرح وهو الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور).

وقد ألف كتابا سماه (شرح المقدمة الأدبية) [٢٦] شرح فيه شرحا مستفيضا مقدمة المرزوقي لشرح حماسة أبي تمام ، وقد أفاض ابن عاشور في هذه المقدمة الشرح لنظرية عمود الشعر ومعاييرها إفاضة وافية تعتبر من خيرة الدراسات التطبيقية للنصوص النظرية النقدية .

وثانيهما بالمقارنة وهو (الدكتور عز الدين إسماعيل) في كتابه (الأسس الجمالية في النقد العربي) ومن الغريب أن الدكتور عز الدين إسماعيل قد

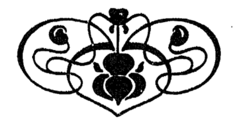
---

٢٥) ابن الأثير : أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد : المثل السائر . ج ٢ ، تحقيق : محمد محيى الدين بن عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٩م .

٢٦) صدر الكتاب عن الدار العربية للكتاب في ليبيا وتونس سنة ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م .

أحبَّ أن يعقد مقارنة بين عمود الشعر عند العرب وعمود الشعر عند الغربيين . واختار لهذه المقارنة كتاب (طبيعة الشعر) لمؤلفه (دونالد ستوفر) الناقد الأمريكي المعاصر ، وترجم الفصل المتعلق بهذا العمود الشعري ، حيث قدم الناقد في هذا الكتاب[27] (سبعة مبادئ يراها كافية ـ إذا هي تحققت ـ لأن تقدم إلينا ما لا نتراجع عن إعتباره من الشعر ، وبوحي من هذه المبادئ السبعة. ومن حيث رقمها فقط ـ أقام الناقد الدكتور عز الدين مقارنة بين عمود الشعر عند العرب وعند الغربيين . ولو تساءلنا عن هذه المبادىء السبعة التي تكون طبيعة الشعرعندهم لألفيناه بعددها فيجدها : ١ ـ اللغة ، ٢ ـ العمق ، ٣ ـ الأهمية، ٤ ـ الحسيَّة ، ٥ ـ التعقيد ، ٦ ـ الإبداع ، ٧ ـ الشكلية .

وواضح أنه من مجرد هذه الأسماء يستطيع الباحث أن يقرر أن ثمة إختلافًا كبيراً بين عمود الشعر عند العرب ومثيله عند الغربيين.



٢٧) الأسس الجمالية للنقد العربي تأليف الدكتور عز الدين إسماعيل ص ٣٤٦ ـ٣٧٠ .

المراجع

١ - الأسس الجمالية في النقد العربي : الدكتور عز الدين إسماعيل . عرض وتفسير ومقارنة ، الطبعة ا لثانية ، دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٨م.

٢ - البديع - عبد الله بن المعتز. تحقيق عبد المنعم خفاجي - الناشر البابي الحلبي بالقاهرة .

٣ - البيان والتبيين ، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨م .

٤ - تاج العروس ، الزبيدي محمد مرتضى الحسين ، مادة عمد .

٥ - تاريخ النقد الأدبي ، عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، الدكتور إحسان عباس ، دار الأمانة ، بيروت ، ١٩٧١م.

٦ - التشبيهات : ابن أبي عون ، صححه محمد عبد المعين خان ، لندن ، مطبعة جامعة كمبردج ، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م.

٧ - شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمّام ، تأليف : محمد الطّاهر بن عاشور ، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.

٨ - شرح ديوان الحماسة - المرزوقي ، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن ، تحقيق : أحمد أمين وعبد السلام هارون ، الطبعة الأولى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٨م.

٩ - الشعر والشعراء ، ابن قتيبة الدِّينَوري ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف - مصر ١٩٦٩م.

١٠ - عيون الأخبار - ابن قتية الدينوري ، دار المكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٠ م.

١١ - كُتاب الصلاة ، مجموعة رسائل في الصلاّة ، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ١٤٠٥هـ .

١٢ - المثل السائر ، ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن محمد ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٩ م.

١٣ - مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة، ١٩٧١م.

١٤ - الموازنة بين الطّائيين ، للآمدي ، أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيي ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، مطبعة السعادة ، مصر ١٩٥٩ م.

١٥ - الوساطة بين المتنبي وخصومه ، الجرجاني ، علي بن عبد العزيز ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي ، الطبعة الرابعة ، مطبعة السعادة ، ١٩٦٦م.

بدعة كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية

للأستاذ : رابح لطفي جمعة

تقديم

خاضت اللغة العربية عبر تاريخها الطويل - وخاصة في ظل الإستعمار الأجنبي لبعض الأقطار العربية الإسلامية - معارك ضارية وواجهت دعوات مارقة أطلت برأسها في بدايات القرن الحالي ، تارة بالدعوة إلى إحلال لغة المستعمر الأجنبي محلها ، وتارة باستخدام اللهجات العامية بدلاً من العربية الفصحى .

وعلى أن أهم وأخطر معركة خاضتها العربية تلك الدعوة المشبوهة إلى نبذ الحروف العربية واستخدام الحروف اللاتينية في كتابتها ، وللأسف الشديد حمل لواء هذه الدعوة من المثقفين العرب من كان ولاؤهم للغات الأجنبية وأمانتهم للغرب أكثر منها للغتهم العربية وأوطانهم الشرقية والإسلامية .

ونحمد الله على أن لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قد صمدت

في وجه تلك الدعوات المشبوهة والهجمات الشرسة واستطاعت أن تحتفظ بقوتها وفصاحتها وأن تحافظ على شكل كتابتها وحروفها وأن تقف في قوة وشموخ في وجه محاولات القضاء عليها ، فخرجت بحمد الله ظافرة منتصرة وظلت سليمة على مدى القرون تحتل مكان الصدارة من حياتنا الفكرية والثقافية، وخاب مسعى المستعمرين ومن تَرَسَّمَ خطاهم من المستغربين مصداقًا لقوله سبحانه وتعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، فمما لا شك فيه أن من صور حفظ الكتاب الكريم حفظ الله عز وجل لغة هذا الكتاب العربية من الضياع ومحاولات القضاء عليها .

وفي هذه الصفحات نتناول تلك البدعة التي نادت بكتابة الحروف العربية بالحروف اللاتينية لنضع بين يدي القارىء الكريم صورة لإحدى المعارك الشرسة التي خاضتها العربية .

* نشأة الخط العربي *

على أننا قبل أن نتحدث عن تلك البدعة نشير في عجالة إلى نشأة الخط العربي فنقول إنه من المتفق عليه عند الباحثين أن اللغة - أية لغة - ظاهرة صوتية بمعنى أن الأصل في اللغة أنها نظام من الرموز الصوتية ، أما الكتابة فليست إلا تعبيراً عن هذه النظام الصوتي ، فالكتابة إذن قديمًا وحديثًا بديل للصورة المنطوقة للغة .

ومن المعلوم أيضا من بحوث المستشرقين في الباليوجرافيا - أي علم دراسة أشكال الحروف - أن الساميين القدماء كتبوا بالخط المسند الجنوبي (١) وبالخط الآرامي الشمالي وقد تفرع عن الخط المسند الجنوبي عدة خطوط كالخط السبئي والمعيني والحميري ، كما تفرع عن الخط الشمالي الخط العبري والنبطي والسرياني وغيرها (٢) .

والنبط شعب عربي عاشوا في أقصى شمال الجزيرة العربية وجنوب الشام على تخوم حوران والبتراء وتبوك ومدائن صالح والعلاء ، بعد أن هاجروا من جنوب الجزيرة العربية موطنهم الأصلي ، ولهم أهمية كبرى في تاريخ العربية

وخطوطها فهم الذين علموا العرب كيف يكتبون ، ويعتبر الخط النبطي - وهو أساس الخط العربي - صورة متطور عن الخط الآرامي ، ذلك أن لغة النبط العربية كانت لغة محلية منطوقة غير مدونة ، فكتب الأنباط كما يكتب جيرانهم الآراميون ولكنهم ظلوا يتحدثون العربية في شؤون حياتهم اليومية (٣) .

وقد استطاع الباحثون في تاريخ الكتابة العربية أن يتتبعوا المراحل التي تطورت بالخط عبر النبط حتى وصل الى الصورة التي نعرفها اليوم وذلك في أقدم النقوش المدونة بالخط العربي الشمالي ، ومن أهم هذه النقوش نقش النمارة ونقش معبد رم ونقش أم الجمال ونقش زبد ونقش أسيس الذي يعتبر أهم الكتابات العربية قبل الإسلام ونقش حران .

ومن هنا ذهب الكثير من العلماء الى أن الخط العربي استنبط من الخط النبطي وأنه لا يمكن إنكار تطور الحروف النبطية المتأخرة إلى العربية . وتشير المراجع العربية إلى الخط الذي انتهى إلى العرب من النبط بأسماء عدة منها « الخط الانباري » و « الخط الحميري » و « الخط المدني » و « الخط المكي » ، وكلها خطوط عرفها العرب قبل الإسلام واستقوها من خط الأنباط (٤) .

على أن لغة الشعر الجاهلي والقرآن الكريم لا تعتبر الإمتداد المباشر للغة النقوش المشار إليها آنفًا ، ذلك أن اللغة العربية قد وصلتنا في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم في صورة مصقولة ومتطورة عن الخط النبطي المتأخر(٥) .

وقد ظل التطور في كتابة العربية محدوداً حتى جاء الإسلام فانتشرت الكتابة على نطاق واسع ، ويحدثنا البلاذري في كتابه « فتوح البلدان » أن الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة في الجاهلية عشرة أشخاص ثم أصبحت عدتهم بعد الإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أربعين شخصاً بما فيهم كتّاب الوحي المحمدي ، وهذا يدلنا على مدى انتشار الكتابة عند العرب في فجر الإسلام (٦) .

وما زالت اللغة العربية تنمو وتزدهر والخط العربي يتطور في ظل الحضارة العربية والإسلامية حتى لم تعد الكتابة العربية في مجال الأداء - قاصرة على ما يكتب باللغة العربية وحدها ، بل لقد كتبت بها لغات شتّى في أوربا وآسيا

وأفريقيا [٧] ، محتفظة عبر القرون برسومها الجوهرية وأصول حروفها الأساسية وانتقلت الكتابة من أن تكون مجرد أداة للإبانة عن الدلالة اللغوية إلى أن تكون لونا من ألوان الفنون الجميلة بما تحلّت به حروفها من زينة وزخرفة وما تجلى فيها من طلاوة وبهاء بحيث أصبحت مظهرا من مظاهر الذوق الرفيع، والإبداع الفني ومبعثا لإثارة المتعة الجمالية الرفيعة [٨].

* محاولات علاج مشكلات الكتابة العربية *

أما عن محاولات علاج مشكلات الكتابة العربية ـ وخاصة بعد اختراع الطباعة ـ فنقول إن أكثر المنادين بتغيير الحروف العربية واستبدالها بالحروف اللاتينية أو تطويرها ، إنما نادوا بذلك بدعوى إيجاد صورة للكتابة العربية تقبل وضع الشكلات في سهولة ويسر .

وقد دارت أغلب المقترحات في تيسير الكتابة حول التوصل إلى دواء يعالج موضوع الحركات واقتران الحروف بها وحل مشكلة تخليص الكتابة من الضبط الذي لا مفر منه لصحة النطق وسلامة ودقة تأديته للمعنى المراد من الكلام .

* إتجاهان لعلاج مشكلات الكتابة العربية *

وفي هذا السبيل نشأ إتجاهان لعلاج مشكلات الكتابة العربية ، أحدهما نادى بتعديل أوضاع الكتابة العربية في الطباعة حروفًا وضوابط ، والثاني دعا إلى اتخاذ الحروف اللاتينية ونبذ الحروف العربية كلها أو معظمها . وقد نشأ هذان الإتجاهان أول ما نشأ في تركيا وإيران منذ حوالي ثمانين عامًا .

الإتجاه الأول:

أما الإتجاه الأول فهو الدعوة إلى تعديل أوضاع الكتابة العربية ، وقد تمثل في تشكيل جمعية بالآستانة سنة ١٣٢٧ هـ باسم « جمعية تعميم المعارف وإصلاح

الحروف » وقد تبنَّت هذه الجمعية طريقة الدكتور اسماعيل حقي الميلاسي في كتابة الحروف ، وتتلخص هذه الطريقة في فصل الحروف بعضها عن بعض واستعمال الحروف المفردة ووضع الأحرف الصوتية للدلالة على الحركة بينها بتعديل في صورتها (٩) .

وقد أخرجت الجمعية رسالتين ، إحداهما رسالة ، « الخط الجديد ومنافعه » والأخرى رسالة « الخط الجديد » . وقد بلغ من جسارة هذه الجمعية أن أخرجت رسالة ثالثة سنة ١٣٣٤ هـ ، احتوت على جزء «عم» من القرآن الكريم مطبوع بالخط الجديد وعلاماته (١٠) .

إلا أن فكرة انفصال الحروف لم تلق قبولا ، لأن معناها ـ في رأي البعض ـ الرجوع إلى الوراء ثلاثة آلاف سنة أي إلى زمن كتابة الحروف عند الكنعانيين مذ كانت الحروف كلها بادىء ذي بدء تكتب منفصلة، ولا شك في أن انفصال الحروف يوقع في الإرتباك : والتردد، وبالتالي فلا تعدّ الحروف المنفصلة وسيلة مأمونة لمعالجة مشكلات الكتابة العربية (١١) .

الإتجاه الثاني:

أما الإتجاه الثاني المقابل لتعديل أوضاع الكتابة العربية ، فهو الدعوة إلى اتخاذ الحروف اللاتينية لكتابة الحروف العربية كلها أو معظمها ، ففي سنة ١٣٢٦ هـ ، نشرالدكتور داود الحلبي الموصلي رسالة بالتركية في استامبول حثّ فيها الترك والعرب والإيرانيين على استعمال الحروف اللاتينية ونبذ الحروف العربية ووزع رسالته على أعضاء مجلس « المبعوثان » وذلك قبل تعديل الترك كتابتهم بنحو ثماني عشرة سنة . ثم جدد الحلبي دعوته سنة ١٩٤٥م في رسالة عدّد فيها نقائص الحروف العربية وذكر كثرة أشكالها وأنها ليست على نمط واحد (١٢).

* عبد العزيز فهمي ودعوته*

أما في مصر فقد اقترح عبد العزيز فهمي عضو المجمع اللغوي سنة ١٩٤٣م رسم طريقة للكتابة العربية زعم انها تقي القارىء اللحن والخطأ ، وتتمثل هذه الطريقة في ضرورة اختراع حروف جديدة تحل محل الحروف القديمة بإحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية أسوة بما فعله الاتراك حتى نتمكن من الكتابة والنطق الصحيحين (١٣) .

وكانت حجة عبد العزيز فهمي أن اللغة العربية تأخرت قرونا عديدة وانقطع ما بين قديمها وحديثها وأن هذا التأخر عاصر عهد التطور الصناعي والتقدم الأوربي(١٤) .

ودافع عبد العزيز عن رأيه دفاعًا طويلاً ، إلا أن المجمع اللغوي رفض هذه الفكرة رفضًا باتًا لما تنطوي عليه من تنكر للماضي فضلا عن أن الكتابة العربية وثيقة الاتصال بالتراث العربي والإسلامي وفي ذلك ما يحول دون تعديلها تعديلاً جذريًا ، كما أن الحروف اللاتينية لا تتلاءم مع طبيعة العربية لغة الإعراب والنحو والصرف وأن الضمير القومي يستشعر الحرج الشديد في قبول هذا الإقتراح الذي يباعد بيننا وبين كتبنا ويلغي عنصراً من عناصر شخصيتنا العربية والإسلامية له مكانة في وجدان الأمة وقيمته في تاريخ الحضارة .

وقد رد عبد العزيز فهمي على معارضيه بكتاب في ١٨٦ صفحة نشره سنة ١٩٤٣م عنوانه « الحروف اللاتينية لكتابة العربية » أوضح فيه البواعث التي جعلته ينادي باقتراحه وهي متاعب الكتابة العربية وعجزها في التطبيق السائد عن ضبط الكلام ويسر الإستخدام (١٥) .

* محمد لطفي جمعة يرد على عبد العزيز فهمي *

وما أن ظهر هذا الكتاب حتى انبرى محمد لطفي جمعة للرد عليه وتفنيد ما جاء به بعدة مقالات نشرها في جريدة الأهرام والدستور ومنبر الشرق عنوانها « العربية وكتابتها بأحرف لاتينية » و « مشروع اللاتينية لكتابة العربية » .

وقد اختتم لطفي جمعة سلسلة مقالاته بقوله « إن تقليد أمة أو أمتين في كتابة العربية بالحروف اللاتينية فيه زوال كل أثر للنعرة القومية وختام باب العزة الوطنية وتسليم آخر سلاح في الدنيا والدين ، واستسلام ليس بعده استسلام ، إن اللغة أفصح دليل على شخصية الفرد والجماعة وأبلغه لأنها صورة الروح بارزة للعيان وناطقة عن الجنان وهيئة العقل منعكسة على مرآة النطق واللسان ، وهي المظهر الأول للفكر الإنساني في كل العصور والأزمان » (١٦) .

وقد كان لمقالات لطفي جمعة في الرد على مشروع عبد العزيز فهمي صدىً كبير في العالم العربي والإسلامي ، فكتب إليه من جنيف الدكتور زكي علي الذي كان داعية في سبيل نصرة الإسلام وخدمة الشرق والعرب والسعي في انتشار الدين الإسلامي لصالح الإنسانية ومؤلف كتاب « الإسلام في العالم » وكتاب « لمحات عن الإسلام » وكتاب « أوربا والإسلام » . كتب الي لطفي جمعة في أكتوبر سنة ١٩٤٥م يقول « لا يفوتني أن أعرب لكم عن عظيم اغتباطي لسلسلة مقالاتكم النفيسة دحضاً عن زعم فائدة ما في كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية ، ألا إنها فتنة شنيعة ، فلله درّكم ولا فضّ فوكم ونعم الدفاع عن العربية وحروفها دفاعكم المجيد الذي يشرح الصدور ، وكل العرب المسلمين هنا يشاطرونني الثناء عليكم وتقدير جهودكم » .

وقد كان لهذه المقالات وما لقي مشروع عبد العزيز فهمي من معارضة الرأي العام العربي الإسلامي الفضل في رفض هذا المشروع الذي سماه لطفي جمعة في مقالاته « بالمشروع غير المشروع » و «المشروع اللاتيني أو اللاديني » ، ونبذت هذه البدعة إلى الأبد وأصبحت فكرة الحروف اللاتينية في خبر كان(١٧).

* الرسم القرآني *

إن مسألة الرسم القرآني تعتبر من أهم المسائل المتعلقة بكتابة اللغة العربية وقد اختلف العلماء حول تقديس هذا الرسم باعتباره أمرا توقيفيا أو أنه تجوز مخالفته .

ذلك أن كتابة القرآن الكريم بالحروف العربية يعتبر علماً قائماً بذاته يعرف

« بعلم الرسم القرآني » أو « رسم المصحف » ويقصد به الطريقة التي اتبعها الصحابة الذين عهد إليهم بجمع القرآن في استنساخ مصاحف الأمصار على عهد عثمان وارتضاها هذا الخليفة في كتابة كلمات القرآن وحروفه ، وكثيرا ما ينسب هذا الرسم الى الخليفة عثمان بن عفان فيقولون « رسم عثمان » أو « الرسم العثماني » .

ويذهب البعض وعلى رأسهم ابن المبارك في كتابه « الإبريز » إلى أن هذا الرسم القرآني توقيفي وضع منهاجه النبي صلى الله عليه وسلم نفسه حتى انهم يقولون « ما للصحابة ولا لغيرهم في رسم القرآن ولا شعرة واحدة وإنما هو توقيفي عن النبي وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة بزيادة الألف أو نقصانها لأسرار لا تهتدى إليها العقول وهو سر من الأسرار خصَّ الله به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية ، وكما أن نظم القرآن معجز، فرسمه أيضًا معجز » (١٨) .

ولكن المرحوم الدكتور صبحي الصالح في كتابه « مباحث في علوم القرآن » يقول : لا ريب في هذا غلو في تقديس الرسم العثماني وتكلّف في الفهم ما بعده تكلف ، فليس من المنطق في شيء أن يكون الرسم توقيفيًا ولا أن يكون له من الأسرار ما لفواتح السور ، فما صح في هذا التوقيف حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتعليل الطبيعي للرسم القرآني هو أن كتبة الوحي لاحظوا النطق فقط في كتابة المصحف » (١٩) .

ونضيف إلى ذلك أنهَ من المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أميًا لا يعرف القراءة والكتابة فليس من المنطق إذن أن يكون الرسم القرآني توقيفي عن النبي وأن يكون هو الذي أمر كتبة الوحي الإلهي على الهيئة المعروفة إلا أن احترام الرسم العثماني واستحسان التزامه أمر متفق عليه بين العلماء ، فقد تضافرت آراء العلماء على التزام هذا الرسم حتى قال الإمام أحمد بن حنبل «تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك » ، وسئل الإمام مالك : أرأيت من استكتب مصحفًا، أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم ؟ . فقال : لا أرى ذلك ولكن يكتب على

الكتبة الأولى، وروى في فقه الشافعية والحنفية أقوال مشابهة من هذا القبيل (٢٠).

ومع ذلك فهناك من العلماء من أباح مخالفة الرسم العثماني وفي مقدمة هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه « الإنتصار » حيث يقول « أما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة فيها شيئاً إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسمًا بعينه دون غيره أوجبه عليهم وترك ما عداه إذ وجوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف ، وليس في نصوص الكتاب ولا مفهومه أن رسم القرآن وضبطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص وحد محدود ولا يجوز تجاوزه ولا في نص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه ، ولا في إجماع الأمة ما يوجب ذلك ولا دلت عليه القياسات الشرعية ، بل السنة دلّت على جواز رسمه بأي وجه سهل ؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجهًا معينًا ولا نهى أحداً عن كتابته ، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف ... وجاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء القديمين وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثة وجاز أن يكتب بغير ذلك » (٢١) ، والسبب في ذلك أن الخطوط إنما هي علامات ورسوم تجري مجرى الاشارات والرموز ، فكل رسم دل على الكلمة مفيد لوجه قراءتها تجب صحته وتصوب الكتابة به على أية صورة كانت، وبالجملة فكل من ادعى أنه يجب على الناس رسم مخصوص وجب عليه أن يقيم الحجة على دعواه وأنّى له ذلك» (٢٢) .

أما العز بن عبد السلام فيقول : « لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة لئلا يؤدي الى دروس العلم » . ومعنى هذا أن العامة لا يستطيعون أن يقرأوا القرآن برسمه القديم بل يجب أن يكتب لهم بالاصطلاحات الشائعة في عصرهم .

ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال إلغاء الرسم العثماني لأن في إلغائه تشويهًا لرمز ديني عظيم اجتمعت عليه الكلمة واعتصمت به الأمة من الشقاق ، ومن الممكن على ذلك ـ كما اقترحت مجلة الأزهر ـ أن ينبه في ذيل كل صفحة من صفحات المصحف على ما عسى أن يكون فيها من الألفاظ المخالفة للاصطلاح

الحديث في الخط والإملاء [٢٣]

* طبع المصحف في المملكة العربية السعودية بالرسم العثماني *

وقد طبع في المملكة العربية السعودية أخيرا سنة ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦م) مصحف المدينة النبوية بأمرخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز وجاء في التعريف به أن هجاءه أخذه كما رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعث بها الخليفةعثمان بن عفان الى البصرة والكوفة والشام ومكة والمصحف الذي جعله لأهل المدينة والمصحف الذي اختص به نفسه وعن المصاحف المنتسخة منها ، وكل حرف من حروف هذا المصحف موافق لنظيره في المصاحف العثمانية الستة السابق ذكرها » .

كذلك ظهرت طبعة حديثة في القاهرة باسم « مصحف الأزهر الشريف » تم إعدادها سنة ١٩٧٦م بتوجيه من شيخ الأزهر وبتكليف وإشراف مجمع البحوث الإسلامية ، وقد جمعت حروف المصحف جمعًا جديداً أوثرت فيه الحروف المنبسطة بقدر كبير ومظهر واضح واستبعدت منه بعض الصور المتعددة للحروف.

* كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية*

وقد أثار العلماء المتقدمون مسألة قراءة القرآن الكريم أو كتابته بغير الخط العربي فقال الزركشي في كتابه « البرهان في علوم القرآن » هذا مما لم أر فيه للعلماء كلاماً ويحتمل الجواز والأقرب المنع كما تحرم قراءته بغير لسان العرب ولقولهم القلم أحد اللسانين والعرب لا تعرف قلماً غير القلم العربي قال تعالى « بلسان عربي مبين » [٢٤] .

ومن هنا كانت حرمة قراءة المصاحف التي كتبت بحروف غير عربية كالحروف اللاتينية أو غيرها من الحروف كالمصحف التركي أو الألباني اللذين

كتبا بألفاظهما العربية ولكن بأحرف لاتينية ، فمن المعروف أن الأتراك قد هجروا الحرف العربي واستخدموا الحروف اللاتينية في كتابة لغتهم واستبدلوا القرآن الكريم بقرآن طبع بالحروف اللاتينية ولكن باللفظ العربي ، وفي ذلك يقول أسعد الحكيم في مقال عنوانه « القرآن بالحروف اللاتينية » ليس بالغريب بعد أن ألف الأتراك الحروف اللاتينية وهجروا الحروف العربية هجراً لم يبق من سابق صلتهم بها عين ولا أثر ، أن يعمدوا إلى القرآن فيكتبوه بالحروف اللاتينية ليتسنّى لشعبهم المتدين قراءته دون أن يكون لهم مسوغ لتعلم الحروف العربية أو الاتصال بها (٢٥) .

ثم يأتي عبد العزيز فهمي ويقول في كتابه « إن أسعد يوم في حياته هو اليوم الذي يرى فيه كتاب الله مرسوماً بهذه الحروف اللاتينية وما أضيف إليها من العربية !! » .

* تحريم السعودية كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها *

وقد أحسنت المملكة العربية السعودية صنعًا بتحريمها كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من حروف اللغات الأخرى ، فقد صدر في المملكة قرار مجلس هيئة كبار العلماء بتحريم ذلك ، وكان سند أعضاء المجلس في هذا التحريم هو الحرص على صيانة القرآن الكريم من عبث العابثين وهو الذي أنزله الله بلسان عربي مبين وتمت كتابته حين نزوله بالحروف العربية ، كما أن حروف اللغات الأخرى من الأمورالمصطلح عليها التي تقبل التغيير بحروف أخرى مما يخشى معه الخلط و إتاحة الفرص لأعدا الإسلام أن يجدوا مدخلاً للطعن في القرآن الكريم ، فضلا على أن كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية يصرف المسلمين عن معرفة اللغة العربية التي يعبدون الله ويفهمون أمور دينهم ودنياهم بواسطتها .

وقد أصدر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز سنة ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) توجيهات لوزير الخارجية بتعميم قرار مجلس هيئة كبار العلماء

القاضي بتحريم كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من اللغات [٢٦] .

وبعد ...

فلعلنا نكون قدمنا صورة من صور المعارك الشرسة التي خاضتها لغتنا الماجدة متمثلة في بدعة كتابة حروفها بالحروف اللاتينية ، إلا أنها خرجت من هذه المعركة ظافرة مظفرة ، رافعة رايتها خفاقة ، مؤكدة للعالم أجمع أن لغة القرآن الكريم والحديث الشريف والتراث العربي الإسلامي الذي اشترك في ابداعه مئات الكتاب والعلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء منذ بزوغ فجر الإسلام حتى اليوم ، أقوى من كل المؤامرات والمخططات الإستعمارية ، وأصلب عودا من كل المحاولات الرامية إلى القضاء عليها وأثبت قدمًا من كل الحملات والمعارك التي انطوت على روح التعصب والغرض والهوى .

● ● ●

الهوامش والمراجع

(١) تعني كلمة (مسند) أو (مزند) في العربية الجنوبية الكتابة مطلقًا وقد وردت هذه الكلمة في مواضع متعددة من الكتابات والنقوش القديمة ثم صار « المسند » اسم علم للخط (عبد الرحمن يوسف المبارك ، مقال « الكتابة القديمة وأنواعها في الجزيرة العربية » ، مجلة الحرس الوطني ، س ٨ ، ع ٦٤ ، جمادى الأخرة سنة ١٤٠٨ هـ (فبراير سنة ١٩٨٨ ، ص ٤٢ ـ ٤٦) .

(٢) محمد أبو الفرج العش ، مقال نشأة الخط العربي وتطوره ، الخط العربي قبل الإسلام ، مجلة الدارة ، س ٢ ع ١ ، ربيع الآخر سنة ١٣٩٩ هـ (مارس سنة ١٩٧٩ م) ، ص ١٠٨ ـ ١٣٥ .

(٣) سيد فرج راشد ، مقال « الكتابات القديمة ، مجلة عالم الفكر ، مجلد ١٥ ، ع ٤ .

(٤) يراجع في تفصيل ذلك دكتور محمود حجازي ، اللغة العربية عبر القرون ، القاهرة ، سنة ١٩٦٨ ، ٣١ ، ٣٣ . وله أيضا علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، سنة ١٩٧٠ م.

(٥) أحمد حسين شرف الدين ، اللغة العربية في عصور ما قبل الإسلام ، ص ٦١ .

(٦) البلاذري ، فتوح البلدان ، طبع الأزهر ، سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٥٦ .

(٧) يراجع في تفصيل كتابة بعض اللغات الأجنبية بالحروف العربية :

- دكتور ابراهيم مدكور ، مقال « العربية بين اللغات العالمية الكبرى » ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٣١ ، مارس سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٣ .

- دكتور محمد موفاكو ، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ع ٦٨ ، ذو القعدة سنة ١٤٠٣ هـ (أغسطس سنة ١٩٨٣ م) .
- اللغة العربية لغة أساسية لإفريقيا ، مجلة الدارة ، س ٢ ، رجب سنة ١٣٩٦ هـ (يوليو سنة ١٩٧٦ م) ، ص ٢٣١ .
- مكانة اللغة العربية وأثرها في اللغات الإفريقية ، مجلة الدارة ، ربيع الآخر سنة ١٣٩٨ هـ (مارس سنة ١٩٧٨م) ، ض ٧٦ -٩٣ .

(٨) محمد شوقي أمين ، الكتابة العربية ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٦ ، ٧ .(٩) تزعم جمعية تعميم المعارف في رسالتها « الخط الجديد » أن انفصال الحروف ليس أمراً غريبا عنا بل هو مألوف لنا معروف في خطنا كما في قول الشاعر :

زر دار ودّ إن أردت وداده زادوك وداً إن رأوك ودودا

(١٠) ، (١١) ، (١٢) محمد شوقي أمين ، المرجع السابق ، ص ٢٧ وما بعدها .

(١٣) ، (١٤) ، (١٥) ** عبد العزيز فهمي ، الحروف اللاتينية لكتابة العربية ، سنة ١٩٤٣ ، القاهرة .

(١٦) محمد لطفي جمعة ، سلسلة مقالات بعنوان « العربية وكتابتها بأحرف لاتينية » جريدة الدستور ، سنة ١٩٤٥ ، وبعنوان «مشروع اللاتينية لكتابة العربية » جريدة منبر الشرق ، سنة ١٩٤٥م.

(١٧) محمد شوقي أمين ، المرجع السابق ، ص ٣١.

(١٨) محمد عبد العظيم الزرقاني ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، الجزء الأول ، القاهرة ، سنة ١٣٧٣ هـ (١٩٥٤ م) ، ص ٣٧٦ .

(١٩) دكتور صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ ، ص ٢٧٧ .

(٢٠) دكتور صبحي الصالح ، المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

(٢١) الباقلاني ، إعجاز القرآن ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ ، ص ٢٧٩ .

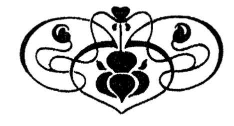
(٢٢) الزرقاني ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .

(٢٣) دكتور صبحي الصالح ، المرجع السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢٣) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٣٧٦ هـ (١٩٥٧ م) ، ج ١ ، ص ٢٨٠ .

(٢٥) أسعد الحكيم ، مقال « القرآن بالحروف اللاتينية » ، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، مجلد ١٢ ، ص ٦٣٧ - (٦٣٨) ، كتابة الحروف العربية بلغات أجنبية ، مجلة الدارة ، س ١ ، ع ٤ ، ذو الحجة سنة ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥ م) ، ص ١٨٣ .

(٢٦) رابح لطفي جمعه ، مقال « العربية لغة القرآن الكريم » مجلة الدارة ، ع ٣ ، س ١٣ ، ربيع الآخر سنة ١٤٠٨ هـ (نوفمبر سنة ١٩٨٧ م) ص ٩ - ١٩ ، وأيضا كتاب « المستشرقون والقرآن » ، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٣ م.



المكاتب ودورها في النهضة الفكرية والاجتماعية في مصر المملوكية

أ. محمد كمال الدين عزالدين علي

انتشر بناء المكاتب (الكتاتيب) على نطاق واسع زمن المماليك وعرف لنا منها نوعان، هما:

ــ المكاتب الأهلية: أو الخاصة ــ التي كان يقيمها من وجدوا في أنفسهم القدرة على اتخاذ التعليم حرفة يتقوتون منها، ويتعلم فيها الصبيان بعوض[1] ــ أجر معلوم ــ يدفع لأصحابها.

ــ والمكاتب العامة، التي كان قيامها مرهوناً بأصحاب المناصب والجاه في الدولة من سلاطين وأمراء ووجهاء وتجار.. ابتغاء «مرضاة الله وثوابه» وكان التعليم فيها مكفولاً بدون أجر للأيتام، والمعدمين[2] (الفقراء)، وأبناء البطالين من الجند[3] ــ أحياناً ــ مالم يبلغوا حد البلوغ[4]، أو خمس عشرة سنة في تقدير بعض الواقفين[5]، وقد كفل لهم نظامها معاليم

عينية ونقدية ــ أو نقدية فقط ــ تصلح لما يحتاجونه أثناء دراستهم في المكتب، من ألواح ومحابر وأقلام ومداد.. فضلاً على الكساء والفرش، وما يجري عليهم من الجوامك، أو يبذل لهم في المواسم والأعياد من الكعك والسكر والحلوى والفاكهة والأضحيات[٦].

وكان هذا النوع من المكاتب يعرف «بمكاتب الأسبلة» ــ لإقامتها في علو السبيل أو قريباً منه ــ و «مكاتب الأيتام» ــ لأن الأصل في إقامتها هو الاختصاص بالايتام.

ويبدو أن الأصل في إنشاء المكاتب قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»[٧]، وقوله: «خير من مشى على الأرض المعلمون، الذين كلما خلق الدين جددوه»[٨] وأن الغاية من إقامتها هي «تحفيظ وعرض وكتابة القرآن الكريم»، فضلاً على «معرفة الخط»[٩]، و«الاستخراج والضبط والفهم للمسائل»[١٠]، وبعض متون الأحاديث[١١] و«عقائد السنن، وأصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات..[١٢] وفي كل هذا ــ لا ريب ــ الإعانة على «إظهار دين الله ــ تعالى ــ ومعرفة أحكامه»[١٣].

ولقد روعي في إنشاء المكاتب ــ أهليةً وعامةً، إذا جاز لنا إطلاق مثل هذه التسميات عليها ــ عدة أمور تهدف مجتمعة إلى أن. «تكون بداية أمر الصبيان على المنهج الأقوم والطريق الأرشد[١٤]، ليكونوا في مستقبلهم رجالاً صالحين في مجتمعهم. وهي أمور أسهمت إسهاماً فعالاً في النهضة الفكرية ــ آنذاك ــ وصبغتها بما صُبغت به من صفات.

ومن هذه الأمور والضوابط ما تعلق باختيار موضع الكتاب، ومنها ما تعلق بمن يقوم عليه (المؤدب أو الفقيه أو المعلم)، ومن يساعده في عمله (العريف والسائق)، ومنها ما تعلق بالطلاب أنفسهم، وطرق المحافظة عليهم، فضلاً على تنظيم الدراسة وتقنينها، واختيار المناهج لها.

فقد روعي في **اختيار موضع المكتب** أن يكون «في مواضع شَرِحة من أطراف الأسواق»[١٥] ــ إن أمكن ذلك ــ مع ضرورة صرف الباعة من بابه حتى لا يتلهى الصبيان بما في أيديهم عن الدرس[١٦]، «فإن تعذر فعلى شوارع المسلمين، أو في الدكاكين، ويكره أن يكون بموضع ليس بمسلوك للناس، أو «أن يتخذ الكتاب في المسجد»[١٧].

والعلة في الكراهية الأولى «أن الصبيان يسرع إليهم القيل والقال»[١٨]، وفي الثانية قوله صلى الله عليه وسلم: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم» لما يصاحب الصبيان ــ غالباً ــ من

الضوضاء والجلبة، وعدم التحرز من البول وسائر النجاسات[١٩].

ولذا أقيمت المكاتب ــ غالباً ــ ملحقة بالمساجد والمدارس[٢٠]، أو في علو الأسبلة[٢١]، أو إلى جانب الأربطة والخوانق، أو في الدكاكين[٢٢].

كما لم يكن مسموحاً بتشويه المكاتب، سواء بدق المسامير في الحيطان، أو غيرها[٢٣]. مراعاة لجمالية المكان وانشراحه، لما في ذلك من أثر على نفوس المتعلمين فيه من الصبيان.

أما **القائمون عليه** من مؤدبين أو معلمين أو فقهاء ــ والكل تسميات لمسمى واحد ــ فقد روعي فيهم أن يكونوا مؤهلين لما يقومون به من عمل، تأهيلاً خلقياً وعلمياً وعملياً، كما يستدل من كلام الفقهاء والكثير من حجج الوقف، ومنه قول «ابن الحاج» في مدخله:

ينبغي أن يكون المعلم من حاملي القرآن ــ الكريم ــ و«من أكثر الناس في التعظيم لشعائره، والمشي على سنن من تقدمه في تعظيم ذلك وإكرامه»[٢٤] و«أن يكون على أكمل الحالات، ومن ذلك أن يكون متزوجاً، لأنه إن كان صالحاً في نفسه فالغالب إسراع سوء الظن في هذا الزمان بمن كان غير متأهل.. فإذا كان متأهلاً أنسد باب الكلام والوقيعة فيه»[٢٥] وقول «ابن الإخوة» في معالم القرية في أحكام الحسبة:

«يشترط في المعلم أن يكون من أهل الصلاح والعفة والأمانة، حافظاً للكتاب العزيز، حسن الخط، ويدري الحساب، والأولى أن يكون مزوجاً، ولا يفسح لعازب أن يفتح مكتباً لتعليم الصبيان إلا أن يكون شيخاً كبيراً وقد اشتهر بالدين والخير، ومع ذلك لا يؤذن له بالتعليم إلا بتزكية مرضية وثبوت أهليته لذلك»[٢٦].

وما ورد في حجة وقف «جمال الدين الاستادار» من اشتراط أن يكون «رجلاً حافظاً لكتاب الله العزيز، ذا عقل وعفة وصيانة وأمانة، متزوجاً زوجة تعفه، صالحاً لتعليم القرآن والخط والأدب»[٢٧].

إذ «أنه كلما زادت الخصال المحمودة في المؤدب زاد الصبي به تجملاً ورفعة»[٢٨].

كما اشترط في السائق للصبيان أن «يكون أميناً، ثقة، متأهلاً، فإنه يتسلم الصبيان في الغدو والرواح وينفرد بهم في الأماكن الخالية، ويدخل على الصبيان في بيوتهم»[٢٩].

أما **الصبيان أو التلاميذ**، فيبدو أنهم كانوا يلتحقون بالمكاتب القريبة من مساكنهم، وأنهم كانوا ممن دون سن البلوغ، حيث شرط عدم استمراريتهم في المكاتب تلاميذ بعد البلوغ إلا في حالات خاصة ــ جلها استكمال حفظ القرآن الكريم، وقد قطعوا فيه شوطاً كبيراً من

الحفظ يتخوف معه أن قطعوا من المكتب أن لا يختموه[٣٠] ـ مع مراعاة حسن السيرة.[٣١].

وبرغم أن السنة في سن المقبولين في المكتب بلوغهم السابعة، فإن الغالب في هذا العصر أنهم يدخلون أولادهم المكتب في حال الصغر، بحيث إنهم يحتاجون إلى من يربيهم ويسوقهم إلى المكتب، ويردهم إلى بيوتهم، بل بعضهم تكون سنه بحيث لا يقدر أن يمسك ضرورة نفسه[٣٢].

ولعل ذلك لم يكن بهدف الإقراء والتعليم، وإنما «لكي يستريحوا من تعبهم»، لأن في إرسالهم إلى المكتب على هذه الحال ـ غالباً ـ «عدم الانتفاع بالقراءة»[٣٣].

ويبدو من استقراء ترجمات أعلام هذا العصر التحاق بعضهم صبياناً بالمكتب في سن مبكرة، فلقد التحق، علم الدين صالح البلقيني[٣٤]، و«الشمس السخاوي» بالمكتب في «الرابعة من عمرهما»[٣٥] ، بينما التحق «ابن حجر العسقلاني» بالمكتب في سن «الخامسة»[٣٦] .

كما يلحظ أن ضوابط العمل في المكتب قد حددت **عدد التلاميذ، بحيث لم يكن مسموحاً ـ في مكاتب السبيل أو مكاتب الأيتام ـ بحال من الأحوال تجاوز العدد المحدد في شرط الوقف ما لم يشر صراحة إلى التجاوز عنه.**

والمدرك من استقراء هذه الحجج ـ كذلك ـ أن أقل عدد نص على قبوله في هذا النوع من المكاتب كان «خمسة» ، وأن أقصى عدد كان «مائة»[٣٧] .

كما أن مدة الدراسة في المكتب كانت مرهونة بمدى استعداد الصبي وميوله وقابليته للتعليم، أو بلوغ سن المراهقة وحد البلوغ. على حين حدد **المدى الزمني للدراسة** ـ بكل وضوح ـ بحيث كان يومياً من طلوع الشمس حتى العصر، مع استثناء يومي الثلاثاء والخميس أو أيهما، حيث تكون الدراسة فيهما أو في أحدهما حتى الظهر، مع جعل يوم الجمعة عطلة رسمية[٣٨] . فضلاً على المسامحة قبل العيد وبعده بيوم أو يومين أو ثلاثة[٣٩] .

وللترويح عن الصبيان وتنشيطهم، فإنه قد سمح لهم بالانصراف إلى بيوتهم في فترات محددة تتخلل ساعات الدراسة اليومية للاستراحة والغَدَاء[٤٠] لأنه لم يكن من المسموح به للصبيان إحضار الأموال أو الأطعمة إلى المكتب، **مراعاة لولد الفقير** الذي يرجع ـ لا محالة ـ إلى بيته منكسر الخاطر متشوقاً في نفسه، غير راض بنفقة والديه عليه أو من يتولى أمره، لما يرى من نفقة من له اتساع في الدنيا[٤١]، وهذا مبدأ اجتماعي روعي فيه درء جملة من المفاسد منها إلى جانب هذا مراعاة آداب الشريعة في التحرز من الأكل على الطريق وفي الأسواق

بحضرة من يعرف ومن لا يعرف[٤٢].

ونظراً لأن **المكتب كان يضم «البنين» و«البنات»[٤٣]**، ممن تتفاوت أعمارهم بين الصغر إلى الحد الذي لا يمكن معه «إمساك ضرورة النفس»، أو المشارفة على سن البلوغ، فإنه **لم يكن مسموحاً لسيء الأخلاق ــ دائماً ــ بالبقاء في المكتب**، علاوة على أن مكاناً كهذا يتعلم فيه القرآن الكريم لا يقبله.

كما **روعي في نظام المكتب ألاَّ يكون في برنامجه التضييق على التلاميذ** ، فقد كان مألوفاً لهم الخروج لقضاء الحاجة (التبول) بصورة أحادية، بحيث «إذا خرج أحد من الصبيان لقضاء حاجته لا يترك غيره يخرج حتى يأتي الأول، لأنهم إذا خرجوا جميعاً يخشى عليهم من اللعب بسبب الاجتماع، وقد يبطئون في الرجوع إلى المكتب[٤٤]، ويشترط أن يكون مكان الحاجة معلوماً ومخصصاً لذلك ، وإلا فقضاء الحاجة في بيت الصبي أولى ــ صيانة لجدران البيوت من النجاسات، وتأميناً للصبيان فيه[٤٥].

فضلاً عن أن الصبي لم يكن ملزماً بالحضور إلى المكتب أثناء التقلبات الجوية لما فيها من إضرار العواصف والأتربة والمطر والبرد بصحته[٤٦]، أو عندما يمرض[٤٧].. فقد كانت تلك أعذاراً تتيح للصبيان التغيب عن المكتب مع عدم قطعهم منه أو إسقاط معلومهم فيه غالباً.

أما القسوة في تعليم الصبيان، فإنها لم تكن مقررة في برامج المكاتب، فلقد روعي مبدأ المرونة في التعليم والتهذيب، فلكل ما يليق به من معاملة مؤدبة «فرب صبي يكفيه عبوسة وجههعليه، وآخر لا يرتدع إلا بالكلام الغليظ والتهديد»[٤٨]، وإن كانت القاعدة العامة هي أن «يأخذ معهم بالرفق مهما أمكنه، إذ أنه لا يجب ضربهم في هذه السن»[٤٩]، فإن كان ولابد في الحالات الشاذة التي لا يجدي معها سوى هذا النوع من العقاب، فالضرب «غير المبرح»[٥٠] بحيث لا يضرب صبياً بعصا غليظة تكسر العظم، ولا رقيقة لا تؤلم الجسم، بل تكون وسطاً، ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعمد بضربه على الألايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة[٥١].

وفوق هذا فإنه لا يحل للمعلم أو المؤدب أن «يشتم من استحق الأدب من الصبيان» بل حال تغيُّظِه على الصبي لا يؤدبه، حتى يسكن غيظه ويذهب عنه ما يجده من الحنق، وحينئذ «يقيم الأدب على الصبي من غير أن يتناول عرضه ولا شتم أبويه، بل يؤدبه كما يؤدبه والده وهما يرحمانه ويشفقان عليه ويذبان عنه في كل أحواله»[٥٢].

ويعلل «ابن خلدون» لعدم اتخاذ الشدة على المتعلمين لما فيها من المضرة بهم قائلاً:

«ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين.. سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث ـــ وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه ـــ وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن إكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.. فينبغي للمعلم في متعلِّمه والوالد في ولده أن لا يستبدا عليهما في التأديب[٥٣].

أما ما يختص **بتنظيم العمل في المكتب،** فالملاحظ أن مهمة المعلم لم تكن محدودة بتحفيظ القرآن ـــ الكريم ـــ ومتون الأحاديث، وعقائد السنن، وأصول الحساب، والخط، والأدب ـــ فقط ـــ وإنما اتسعت لتشتمل على الكثير من سلوكيات التقويم والتهذيب، بحيث «يعلمهم آداب الدين كما يعلمهم آيات القرآن[٥٤]، ويمنعهم «مما اعتاده بعضهم من أنهم يمسحون الألواح أو بعضها ببصاقهم.. لأن البصاق مستقذر وفيه امتهان[٥٥]، ويأمرهم ببر الوالدين والانقياد لأمرهما بالسمع والطاعة، والسلام عليهما، وتقبيل أياديهما عند الدخول إليهما، وبضربهم على إساءة الأدب والفحش في الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة عن قانون الشرع، مثل اللعب بالكعب والنرد وجميع أنواع القمار[٥٦].

مع مراعاة الأخذ بالتدرج والتلطف في تعليم الأطفال، مراعاة لقدرتهم الخاصة ومدى استعدادهم لما يتقبلونه من العلوم والمعارف، حيث نصت حجج الوقف في غالبيتها على تعليم الأطفال «ما يحتملون تعلمه»، وإقراء الصبيان، ما يطيقون قراءته[٥٧].

ولقد أدرك «ابن الإخوة» ـــ كذلك ـــ هذا المفهوم، فأشار إليه في كتابه معالم القرية الذي أشرنا إليه سابقاً قائلا: وينبغي للمؤدب أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل، ويدرجة بذلك حتى يألفه طبعاً ثم معرفة عقائد السنن، ثم أصول الحساب وما يستحسن من المراسلات، وفي وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً ـــ غالباً ـــ لا نظراً[٥٨].

و«حتى لا يختل النظام» فإن هذه الأعمال لم تكن متروكة لهوى المعلم أو التلميذ، وإنما

كانت مقننة موقوتة، بحيث «يكون وقت كَتْبِهم الألواح معلوما، ووقت تصويبها معلوماً، ووقت عرضها معلوماً، وكذلك (وقت) قراءة الأحزاب[٥٩] .

وفي كل هذا يتولى «المعلم» تلاميذه بنفسه، فإن لم يمكنه ذلك وتعذر عليه، فليأمر بعضهم أن يقرىء بعضاً بحضرته وبين يديه، بحيث لا يخلى نظره عنهم، ولا يجعل صبياناً معلومين لشخص واحد منهم، بل يبدل الصبيان في كل وقت على العرفاء، مرة يعطي صبيان هذا لهذا، وصبيان هذا لهذا، فإن كان الصبيان كلهم صغاراً فلابد من مباشرة ذلك كله بنفسه، فإن عجز عنه فليأخذ من يستنيبه من الحفاظ المأمونين شرعاً بأجر أو بغيره ــ هذا في المكاتب الأهلية ــ وفي المكاتب العامة يقوم العريف ــ غالباً ــ بهذه المهمة[٦٠].

كما لا يحق للمؤدب طوال فترة الدروس أن يغيب عن المكتب أصلاً، مادام فيه الصبيان، فإن كانت غيبة اضطرارية فلتكن يسيرة يستنيب فيها أكبرهم سناً وعقلاً، شريطة أن لا يضرب أو ينهر أحداً منهم، ومن فعل منهم شيئاً كتب اسمه لحين عودة المؤدب[٦١].

ومن غير المسموح به ــ كذلك ــ إكثار الكلام مع من يمر عليه من الإخوان إذ ما هو فيه آكد عليه من الحديث معه[٦٢].

أو أن يضحك مع الصبيان أو يباسطهم، لئلا يفضي ذلك إلى الوقوع في عرضه وعرضهم، وإلى زوال حرمته عندهم، إذ أن شأن المؤدب أن تكون حرمته قائمة على الصبيان[٦٣].

ومع كل هذا يكون الصبيان عنده بمنزلة واحدة، لا يشرف بعضهم على بعض، فإن ابن الفقير وابن صاحب الدنيا على حد واحد في التربية والتعليم، وكذا من أعطاه ومن معه، بل يكون من منعه أرجى عنده ممن يعطيه ــ مادامت هذه الأعمال طريقاً إلى مرضاة الله تعالى[٦٤]، وليحترز في نفسه أن يزيد على «أجره المعلوم» شيئاً من جهة الصبي[٦٥]، أو أن يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله التي فيها عار على آبائهم، كنقل التراب والزبل وحمل الحجارة وغير ذلك، ولا يرسله إلى داره وهي خالية لئلا تتطرق إليه التهمة[٦٦] أما «الأيتام»، «فلا موجب لاستخدامهم في أعمال المعلم الشخصية» ــ على الاطلاق ــ وإن سمحت نفوس ذويهم بذلك[٦٧].

تلك هي الضوابط التي حددتها لوائح العمل المنوط بالمكاتب، ترينا إضافة إلى ما يستقرأ من ترجمات أعلام هذا العصر أهمية هذه المرحلة الأولى من مراحل التعليم، كم كانت توجه

التلاميذ إلى مواضع النبوغ فيهم، وتضعهم على بدايات مسيرتهم التعليمية، ومن ثم تأهيلهم للوظائف والمناصب المرتقبة، بل لقد كان لها انعكاساتها على شخصية الصبي، فضلاً عن مهاراته وقدراته ومنها «تجويد الخط» و«سرعة الحفظ»، وقد كانا مطلباً مهماً آنذاك.

ولإدراك كم كانت هذه المرحلة مهمة في حياة هذا المجتمع نختتم هذا المقال بالحديث عن الاحتفال بيوم الختم،فيما عرف «بالإصرافة»، حيث جرت العادة إذا أتم الولد حفظ القرآن — أن يقام له احتفال إدخالاً للسرور على الأولاد، فضلاً عن تنشيط البعض الآخر على الاعتناء بالمواظبة على القراءة انتظاراً لهذا اليوم المرتقب.. والذي يتشوق إليه الصبي وأهله، فضلاً عن المعلم عينه.

فلقد حفظت لنا كتب التاريخ والفقه صوراً متعددة من المعمول به في هذه الاحتفالات، نكتفي منها بنموذجين — فقط — يمثل الأول منهما الاحتفال بيوم الختم لدى أولياء الصبي المنتمي إلى «بيت ثقافة وعلم»، ويمثل ثانيهما الاحتفال بذات اليوم لدى «عوام الناس» — مع ما في الاحتفال من تناقض مع الغاية السلوكية من وجود الصبي في المكتب.

أما النموذج الأول، فقد أورده «السخاوي» في «التبر المسبوك في ذيل السلوك» مخبراً عن ختم «النجمي يحيى بن القاضي بهاء الدين بن حجي «قائلاً»:.. وصلى النجمي يحيى بن القاضي بهاء الدين بن حجي بالناس التراويح بالمدرسة الباسطية.. جرياً على عادة كثير ممن يختم القرآن من الأطفال، فكان ختماً حافلاً، حضر فيه جميع القضاة ومقدمي الألوف والمباشرين وسائر المتعممين ومد لهم سماط حلوى بالدوار. وقرأ شيخنا — ابن حجر العسقلاني — حديثاً أورده عنه في خطبته[٦٨].

وأما النموذج الثاني، فقد أورده «ابن الحاج» في مدخله، مشيراً إلى أنهم كانوا يزينون المكتب «بالحرير وغيره أرضاً وحيطاناً وسقفا»، ويعلقون فيه «الصور»، «ويجعلون لوح الإصرافة مكفّتاً بالفضة في خرقة من حرير»، ويزينون الصبي الذي له الإصرافة «كما يزينون النساء، فيحففونه ويخططونه ويلبسونه الحرير، ويحلونه بالقلائد من الذهب وغيره، مع قلائد العنبر، كأنه عروس تجلى، ويُركبونه على فرس أو بغلة مزينة باللباس من الحرير والذهب وغيرها، فيجعلون عليها كنبوشاً من الحرير المزركش بالذهب، ويلبسون وجهها وجهاً من ذهب».. ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير وعمائم معمة على صفة. ثم هم يختلفون فيما يفعلون بين يديه، فمنهم من يمشي بين يديه صبيان المكتب وينشدون في طريقه إلى أن يوصلوه إلى بيته. ومنهم من يضيف إلى ذلك القراء يقرءون كتاب الله —

عزوجل بين يديه.. ثم يضيفون إليه المكبرين والمؤذنين.. ومنهم من يضرب بين يديه بالطبل والبوق، وبعضهم يُمَشُّون الفيل والزرافة بين يديه مع رمي النفط، وبعضهم يُمَشِّي بين يديه المغنية وطائفتها مع ضرب الطار والشَّبابة والغناء(٦٩).

الهوامش

(١) ابن الحاج المدخل ص ٣٢١ ــ ٢/٣٢٢.

(٢) راجع: حجة وقف «السيفي أزبك»، رقم ١٩٨ محفظة ٣١ ب ــ دار الوثائق، ود. عبد اللطيف إبراهيم. نصان جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش. القاهرة، مجلة كلية الآداب، مجلد ٢٨، ص ١٧٢ ــ ١٧٣.

(٣) راجع: حجة وقف «السيفي بهادر السعدي» رقم ٢٩، محفظة ٥ ب ــ دار الوثائق .

(٤) حيث نصت حجج الوقف بالمكاتب وكتب الفقهاء على ذلك، كما أشارت حجة وقف السلطان الغوري «رقم: ٨٨٣ ــ أوقاف» إلى تعيين طبيب يزور المكتب كل شهر، يكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ أخبر بحاله، فيقرر الناظر غيره مكانه.

(٥) راجع: حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» «رقم: ٥٣٢ ــ أوقاف».

(٦) يفهم هذا مما جاء في كثير من حجج الوقف الخاصة بمكاتب الأيتام، أو مكاتب السبيل، وما ورد بشأنها في كتب الخطط والتواريخ، فلقد أشار المقريزي في الخطط «٢/٣٧٩» إلى أن «الظاهر بيبرس قد أجرى عى أبناء السبيل ــ في المكتب الذي أقامه إلى جانب مدرسته ــ «الجرايات، والكسوة، وأوقف عليهم ريع السلطان خارج باب زويلة»، كما أشار في السلوك «٢/٥٠٤» إلى أنه بنى بجانبها ــ بجانب مدرسته ــ مكتباً للسبيل، وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم والكسوة في فصلي الشتاء والصيف » .

ونصت حجة وقف «السلطان حسن» (رقم: ٨٨١ ــ أوقاف) على أن يصرف للأيتام المذكورين ــ مائة يتيم ــ في نفقتهم وكسوتهم في كل شهر ثلاثة آلاف درهم نقرة بينهم بالسوية، لكل منهم ثلاثون درهماً، وأشارت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (رقم: ٣١٩٥ ــ أوقاف) إلى صرف ثمن ما يحتاج إليه الأيتام المذكورون (في الحجة) من أقلام ومداد وألواح وذُوِيٍّ وحُصُرٍ يجلسون عليها، وورد في حجة وقف «نصر الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ ــ أوقاف) قوله: يصرف لهم في كل يوم ثمن خبز من خبز البر الناضج السالم من العيوب من خبز يومه ثلاثة عشر رطلاً بالمصري محمولة إلى المكتب المذكور، أو ما يقوم مقامها من الأقوات عند تعذرها عى اختلاف أنواعها مع اختلاف القيمة وانخفاضها.

ونصت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (نشرة د. عبد اللطيف إبراهيم ٢٧/ص ١٥٣ ــ ١٥٤) على أن يصرف لكل واحد من الأيتام المذكورين فيه في كل يوم رَطْلا خبز، وسدس درهم نقرة، ويكسي كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً ونعلاً في رجليه، وفي الشتاء مثل ذلك، ويزاد في الشتاء جبة محشوة بالقطن.. ويصرف ــ أيضاً ــ برسم الأيتام ومؤدبهم والعريف ثمن حلوى في نصف شعبان وفي أول شهر رجب من كل سنة، مائة درهم واحدة، وخمسين درهماً نقرة في كل وقت منها خمسة وسبعون درهماً نقرة، ويصرف ثمن ما يحتاج إليه الأيتام المذكورون من أقلام ومداد وألواح وذُوِي وحُصُر يجلسون عليها، ويصرف في عيد الفطر من كل سنة مائتا درهم نقرة يُشترى بها كعك وتمر وبندق وخشكنان، ويفرق ذلك على الأيتام ومؤدبهم والعريف على ما يراه الناظر في ذلك.. ويصرف ــ أيضاً ــ ثمن أضحية برسم الأيتام ومؤدبهم

وعريفهم في عيد الأضحى من كل سنة مائة درهم واحدة، وخمسون درهماً نقرة، يذبح ذلك ويفرق عليهم على ما يراه الناظر في ذلك.

(٧) الحديث مروى عن «عثمان بن عفان» ــ رضي الله عنه ــ في البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وغيرهم ــ راجع: الترغيب والترهيب ٣/٢، وابن الاخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة ص ١٧٠، وابن الحاج. المدخل ٢/٣١٥.

(٨) راجع: ابن الاخوة. معالم القرية ص ١٧٠ .

(٩) يشير «ابن خلدون» (في المقدمة ص ١/٥٣٩) إلى أن المكتب كان يتعلم فيه الصبيان الخط دون تجويد، لأن تلك وظيفة مفردة في غيره قائلاً: «ولا يخلطون بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراده، كما تتعلم سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان، وإذا كتبوا لهم الألواح فبخط قاصر عن الاجادة، ومن أراد تعلم الخط فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمة في طلبه ويبتغيه من أهل صنعته».

ويؤيده ما ورد في حجة وقف السلطان الغوري (رقم:٨٨٣ ــ أوقاف) من تخصيص: «ثلاثمائة درهم، تصرف لرجل كاتب ديِّن خبير مأمون، عالم بعلم الكتابة مُجازاً بالأقلام السبعة، يقرره الناظر في وظيفة التكتيب.. على أن يتردد للمكتب.. أو الموضع الذي يعينه له الناظر يومين في الأسبوع يعلم الناس (وليس الصبيان إذن) فنون كتابته، وما يرغبون في تعلمه منه على جاري عادة أمثاله.

(١٠) ابن الحاج، المدخل ٢/٣١٥ ــ ٣١٦، ٣٢٧.

(١١) ابن خلدون، المقدمة ص ٥٣٧.

(١٢) ابن الإخوة، معالم القرية ص ١٧٠ .

(١٣) ابن الحاج، المدخل ص ٢/٣١٨.

(١٤) نفسه ص ٣٢٣.

(١٥) ابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠.

(١٦) ابن الحاج. المدخل ٢/٣٢٣.

(١٧) نفسه.

(١٨) نفسه.

(١٩) نفسه، وابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠ والقابسي. الرسالة المفصلة ص ٣٢٤.

(٢٠) راجع: خطط المقريزي ٢/٣٦٨، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٩٠، ٤٠٠.

(٢١) راجع: حجة وقف السلطان حسن (رقم: ٨٨١ ــ أوقاف)، وحجة وقف الأشرف برسباي (رقم: ٨٨٠ ــ أوقاف)، وحجة وقف قايتباي (٨٨٦ ــ أوقاف)، وحجة وقف جوهر اللالا (رقم: ١٠٢١ ــ أوقاف).

(٢٢) وقد تقع المخالفة في بعض ذلك أحيانا، فقد أشار «السخاوي» في التبر المسبوك ــ ص ١٣١ ــ إلى أن «الشمس النحريري الضرير» (ت ٨٤٩هـ.) تكسب بتأديب الأطفال بالمسجد، وانتفع به من لا يحصى كثرة، وأشير إليه بالتقدم في ذلك. كما انتقد «ابن الحاج» في مدخله ٢/٣٣١ اقامة المكاتب ملحقة بالقرافة.

(٢٣) ابن الحاج. المدخل ٢/٣٢٨.

(٢٤) نفسه ٢/٣١٥.

(٢٥) نفسه ٢/٣٢٩ .

(٢٦) ابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠.

(٢٧) أنظر: حجة وقف الأمير «جمال الدين الاستادار ((رقم: ١٠٦، محفظة ١٧ ــ أرشيف المحكمة الشرعية)).

(٢٨) ابن الحاج. المدخل ٢/٣٣٣، ابن حجر الهيثمي. تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال ١٧/ق ١٥.

(٢٩) ابن الإخوة. معالم القربة ص ١٧١.

(٣٠) راجع: د. عبد اللطيف إبراهيم. دراسات تاريخية أثرية ٢/٦٥٦، نصان جديدان ٢٨/١٧٣، وحجة وقف «السلطان حسن (رقم: ٨٨١ ــ أوقاف)، وحجة وقف «السلطان قايتباي» (رقم: ٨٨٦ ــ أوقاف)، بينما نصت حجة وقف الأمير «جمال الدين الأستادار» (رقم: ١٠٦ محفظة ١٧ ــ المحكمة الشرعية) على أن من مات منهم أو سافر سفر إقامة، أو تعذر حضوره للاشتغال مدة طويلة لغير ضرورة شرعية بدل بغيره.

(٣١) يشير إلى ذلك «ابن حاج» في مدخله ــ ٢/٣٣١ ــ قائلاً:.. وينبغي أن لا يدع أحدا عنده من الصبيان ممن فيه رائحة ما من الخصائل الذميمة، إذ أن ذلك سبيل للوقيعة في حق بعض من في المكتب عنده، وقد يفضي ذلك إلى أن يشتهر مكتبه بما لا ينبغي، فقد ينسب إلى المؤدب مالا يليق بمنصبه، وفيه مضرة أخرى، وهو أنه قد يكون سبباً إلى عدم مجيء الصبيان إليه أو قلتهم، فيحصل بذلك تمزيق العرض وقلة الرزق.

(٣٢) نفسه ٢/٣٢٥.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر ص ٢٥٦.

(٣٥) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ٢/٨.

(٣٦) ابن حجر، رفع الأصر ص ٨٥.

(٣٧) فلقد حددت حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ ــ أوقاف) عدد المقبولين بخمسة، بينما ورد تحديدهم بتسعة في حجة وقف «السيفي أزبك» (رقم: ١٦٨، محفظة ٣١ب ــ دار الوثائق)، وفي حجة وقف كل من قاني باي الرماح (رقم: ١٠١٩ ــ أوقاف)، والسيفي بهادر السعدي (رقم: ٢٩ محفظة ٥ ب دار الوثائق) بعشرة، وحجة وقف السلطان «فرج بن برقوق » (رقم: ٦٦ ــ محفظة ١١ ــ دار الوثائق) بعشرين، وحجة وقف السلطان «الغوري» (عبد اللطيف إبراهيم. دراسات تاريخية وأثرية ص ٢/٤٧) بأربعين، وحجة وقف السلطان حسام الدين لاجين (رقم ١٨، محفظة ٣ ب ــ دار الوثائق) بخمسين، وحجة وقف المؤيد شيخ المحمودي، (٩٣٨ ــ أوقاف، نشرة عبد الغني محمود عبد العاطي) بخمسة وستين.. بينما تشير بعض المصادر (المقريزي. السلوك ص ٣/٦٠) إلى أنه: «وفي يوم السبت سادس ربيع الآخر (سنة ٧٦٢) سقطت إحدى منارتي مدرسة السلطان حسن، فهلك تحتها نحو ثلاثمائة من الأطفال الأيتام الذين كانوا بمكتب السبيل، وغير الأيتام، «مما يشير إلى كثرة عدد من يلتحقون بمكاتب السبيل ــ في بعض الأحيان ــ وإن لم يتحدد عددهم بثلاثمائة كما يفهم البعض مُغفلا قوله: «وغير الأيتام، «وهو ما يفسر إبهامه قول مصدره (ابن كثير. البداية والنهاية ١٤/٢٧٧): .. فلما سقطت أهلكت خلقاً كثيراً من الصناع بالمدرسة والمارة والصبيان الذين في مكتب المدرسة، ولم يَنْجُ من الصبيان ــ فيما ذكر ــ شيء سوى ستة، وكان جملة من هلك بسببها نحو ثلاثمائة نفس، مما يشير إلى أن كل هذه الفئات داخلة في عداد الهالكين بسببها.

(٣٨) من ذلك نص حجة وقف السلطان «قايتباي» (٨٨٦ ــ أوقاف) على استمرار الصبيان في أيام حضورهم بالمكتب من طلوع الشمس إلى وقت العصر.. ما عدا يوم الخميس من كل أسبوع، فإنهم يستمرون بالمكتب إلى الظهر، ويوم الجمعة بطالتهم، وكذلك أيام الأعياد والمواسم والأعذار الشرعية.

بينما نصت حجة وقف السلطان «الأشرف الغوري» (رقم: ٨٨٣ ــ أوقاف) على أن يجلس المؤدب بالمكتب كل يوم من الأيام خلال يوم الجمعة وأيام المواسم والأعياد التي جرت العادة بالبطالة فيها، ويمكث به لتعليم الأيتام وتأديبهم من أول النهار إلى وقت العصر، سوى يوم الثلاثاء ويوم الخميس، فيمكث إلى وقت الظهر.

راجع: حجة وقف «قاني باي الرماح» (رقم: ١٠١٩ ــ أوقاف)، وحجة وقف «قراجا الحسني» (رقم: ٩٢ ــ أوقاف).

وحجة وقف جوهر اللالا (رقم: ٨٦ ــ المحكمة الشرعية).

(٣٩) وراجع إلى جانب ما مر آنفاً: ابن الحاج. المدخل ٢/٣٣١.

(٤٠) نفسه ٢/٣٣٢.

(٤١) نفسه ٢/٣٢٢ .

(٤٢) نفسه ٢/٣٢٤.

(٤٣) شاع بين المؤرخين المحدثين أن الكُتَّاب لم يكن يضم إلا ذكران الصبيان، استبعاداً للإناث منهم، وهو مما ينفيه الواقع المتحقق من استقراء المصادر، ومنها قول «ابن الحاج» في مدخله ــ ٢/٣٣٢:

..«وينبغي لِمَن كان له ولد صغير ألا يترك أحداً من صبيان مكتبه يحمله ذكراً كان أو أنثى، والمنع في الأنثى أشد».

وفي هذا إشارة صريحة إلى تعليم «البنت» في المكتب. كما أن عبارة «ابن الاخوة» ــ في معالم القربة ص ١٧١ ــ وهي مما استشهد به لما شاع .لا تنفي تعليم «البنت» في المكتب، ذلك أن قوله: «.. ولا يعلم الخط امرأة ولا جارية، فقد ورد النهي بذلك لقوله ــ صلى الله عليه وسلم: لا تعلموا نساءكم الكتابة ولا تسكنوهنَّ الغرف، ولكن علموهن سورة النور، وقيل: إن المرأة التي تتعلم الخط كمثل الحية تسقى سُمًّا، لا ينفي تعلم «البنت» للحد الأدنى مما أريد لها أن تتعلمه وهو «سورة النور» مما لعله يشير إلى تعلمها ذلك في المكتب «لحرمانية إتيان المؤدب بيت الجارية للتعليم» فضلا عن أن استقراء ترجمات أعلام فقهاء هذا العصر ترينا أنهم قد بذلوا مجهودات جادة ومتوالية في تعليم من ينتسبن إليهم من البنات والأخوات والزوجات ــ ما تيسر لهن من أنواع المعارف المتداولة، والخط، ومنهم «ابن حجر العسقلاني ــ وهو مِن حفظ الحديث والدراية بالفقه بركن شديد ــ يفتخر بأخته «ست الركب»، مشيراً إلى أنها «تعلمت الخط، وحفظت الكثير من القرآن وأكثرت من مطالعة الكتب، فمهرت في ذلك جداً، بحيث كان يظن من يراها تقرأ من الكتاب أنها تحفظه لجودة استخراجها «ــ راجع مؤلفنا: التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني ص ٦٩ و٧٨ ــ ٧٩».

(*) والظاهر أن المقصود من مقولة ابن الحاج السابقة الذكر (ذكراً كان أو أنثى) الولد الصغير لا الصبي الذي يحمله فينتفي، على ذلك، وجه استشهاد الكاتب بالعبارة (الدارة) .

(٤٤) ابن الحاج، المدخل ٢/٣٢٤.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) حيث أتاحت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (نشرة د. عبد اللطيف إبراهيم ص ٢٨/١٧٤) فرصة التغيب بسبب الرياح العاصفة والمطر الشديد.

(٤٧) فقد ورد في حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ ــ أوقاف) أن «من غاب عن حضور المكتب المذكور لمرض أو لضعف أجيز عليه معلومه إلى حين حضوره.

وإن حددت حجة وقف «السيفي بهادر السعدي» (رقم: ٢٩، محفظة ٥ ب دار الوثائق) فترة المرض مدفوعة المعلوم بخمسة عشر يوماً قائله: «فإن زادت مدته على خمس عشر يوماً، فلا يصرف له شيء بعد ذلك إلى حين حضوره واستمراره في وظيفته».

كما أن ابن الحاج يشير في مدخله ـــ ٢/٣٣٢ ـــ إلى أنه: ينبغي له (للمعلم) إذا اشتكى أحد من الصبيان وهو في المكتب بوجع عينه أو شيء من بدنه وعلم صدقه في ذلك أن يصرفه إلى بيته ولا يتركه يقعد في المكتب.

(٤٨) ابن الحاج. المدخل ٢/٣٢٦.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) نفسه.

(٥١) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧١.

ويبدو أن بعض المؤدبين ـــ آنذاك ـــ كانوا يستخدمون القوة والشدة في معاملة الصبيان، ولذا شدد الفقهاء والقائمون على الأوقاف في حسن معاملة الصبيان، إذ يذكر «السخاوي» في التبر المسبوك (ص ١٣٠) أن «الشمس النحريري الضرير»: كان من شدة البأس على الأطفال، حتى أن بعضهم رام أن يدس عليه سما، وكاد يتم، فلطف الله به بحسن مقصده، كما يشير ابن الحاج في مدخله (٢/٣٢٧) إلى أن بعض المؤدبين في مجتمعه «يتعاطون آلة اتخذوها لضرب الصبيان مثل عصا اللوز اليابس، والجريد المشرخ، والأسواط النوبية، والفلقة، وما أشبه ذلك مما أحدثوه، وهو كثير معلقاً بأن ذلك «لايليق» بمن ينسب إلى حمل الكتاب العزيز.

(٥٢) ابن الحاج، المدخل ٢/٣٣٥.

(٥٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٥٠.

(٥٤) ابن الحاج، المدخل ص ٢/٣٢٥.

(٥٥) نفسه ص ٢/٣٢٨.

(٥٦) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧١.

(٥٧) راجع: د. عبد اللطيف إبراهيم. نصان جديدان ص ٢٨/١٧٤.

(٥٨) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧٠ ـــ ١٧١.

(٥٩) ابن الحاج، المدخل ص ٢/٣٢٦.

(٦٠) نفسه ص ٣٢٤ ـــ ٢/٣٢٥.

(٦١) نفسه ص ٢/٣٣٢ ـــ ٣٣٣.

(٦٢) نفسه ٢/٣٣٣.

(٦٣) نفسه ص ٢/٣٢٩.

(٦٤) نفسه ص ٢/٣١٨.

(٦٥) نفسه ص ٢/٣٢٢.

(٦٦) ابن الأخوة. معالم الحسبة ص ١٧١.

(٦٧) ابن الحاج. المدخل ص ٢/٣٢٨.

(٦٨) السخاوي. التبر المسبوك ص ٩٨.

(٦٩) ابن الحاج. المدخل ص ٢/٣٤٢ ـــ ٣٤٣.

المصادر والمراجع

أولاً ــ المصادر :

(١) ابن الأخوة (محمد بن محمد بن أحمد القرشي)، معالم القربة في أحكام الحِسبة، ت. روبن ليوي، كيمبرج، ١٩٣٧.

(٢) ابن الحاج، (محمد بن محمد العبدري). المدخل ــ ج٢. بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧٢.

(٣) ابن حجر العسقلاني. رفع الإصر عن قضاة مصر، ت. د. حامد عبد المجيد ومحمد المهدي أبي سنة، القاهرة، الأميرية، ١٩٥٧ وما بعدها.

(٤) ابن حجر الهيثمي. تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال ــ ميكرو فيلم، معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار البيان، بدون تاريخ.

(٦) السخاوي، (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن)، التبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة، الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

(٧) ــــــــــ.الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت، الحياة، بدون تاريخ.

(٨) ابن كثير، (أبو الفدا)، البداية والنهاية، بيروت، المعارف، ط١، ١٩٦٦.

(٩) المقريزي، (أحمد بن علي)، الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار). بيروت، صادر ــ عن ط. بولاق.

(١٠) ــــــــــ. السلوك لمعرفة دول الملوك. ت .زيادة، وعاشور. القاهرة، مختلفة.

ثانياً ـ المراجع :

(١) د. أحمد شلبي. تاريخ التربية الإسلامية. القاهرة، النهضة المصرية، ط٤، ١٩٧٣م.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني. التربية في الإسلام. القاهرة، المعارف، ١٩٧٥م.

(وقد تضمن تحقيق كتاب القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين).

(٣) د: سعيد عبد الفتاح عاشور. المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، النهضة العربية، ط١، ١٩٦٣ (ص ١٥٠ ــ ١٥٣).

(٤) د. عبد الغني محمود عبد العاطي. التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك، القاهرة، المعارف، ١٩٨٤ (ص ٩٧ ــ ١٤٨).

(٥) عبد اللطيف إبراهيم علي، دراسات تاريخية وأثرية في وثائق عصر الغوري. جامعة القاهرة، ١٩٥٦ (رسالة دكتوراه).

(٦) ــــــــــ. نصان جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش. القاهرة، مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة) مج ٢٧، ٢٨.

(٧) علي سالم النباهين، نظام التربية الإسلامية في عصر دولة المماليك في مصر، القاهرة، الفكر العربي، ط١، ١٩٨١ (ص ٢٤٥ ــ ٢٥١).

(٨) محمد كمال الدين عز الدين، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤.

(٩) د. محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة، النهضة العربية، ط١، ١٩٨٠ (ص ٢٦١ ــ ٢٧٥).

الخلاف بين سيبويه والمبرّد

د. دفع اللّه عبد الله سليمان

ملخص البحث

يشير هذا البحث - في البداية- إلى الخلاف النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة ، ثم ينتقل إلى الخلاف بين علماء البصرة ذاتها ، فيشير إلى العلماء الذين خالفوا سيبويه في بعض المسائل ، ومنهم المبرّد الذي ألّف - في بدء حياته - كتابا في الرد على سيبويه ، ولكن هذا الكتاب لم يصل إلينا مستقلا .

وقد قسّم البحث مسائل الخلاف بينهما إلى ثلاثة أقسام :

(أ) مسائل خالف فيها المبرد سيبويه على رأي بعض النحاة ، ولكنه في حقيقة الأمر موافق له .

(ب) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه للمقتضب ، ثم رجع عنها في المقتضب ، فوافق سيبويه في رأيه .

(ج) مسائل خالف فيها المبرد سيبويه ، ولم يرجع عنها في المقتضب .

ثم أشار البحث إلى أن كثيرا من النحويين لم يطلعوا على كتاب المقتضب ، الذي رجع فيه المبرد عن كثير من المسائل التي عارض فيها سيبويه .

وقد ركز البحث على اهتمام المبرد بكتاب سيبويه ، وعلمه به ، وتأثره الواضح به ، ثم عدد مظاهر تأثير الكتاب في المقتضب ، وسرد أقوالا من الكتابين في بعض المسائل ، وخلص ـ في النهاية ـ إلى أنّ كتاب المقتضب شرح لكتاب سيبويه وتوضيح له .

مدخل :

لا شك أنّ الخلاف في المسائل النحوية قد أدّى إلى تطور الدراسات النحوية ، وإلى تكوين المدارس النحوية . ونحن نعرف أن الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة قد وصل إلى أقصى حدوده ، وكانت هناك منافسات ومناظرات بين علماء المدرستين .

ولم تكن هذه المنافسات كلها شريفة ، ولم يكن الغرض من بعضها خدمة العلم ، وإنما كان الدافع من بعضها ـ هو ما تجره من ورائها من مادة أو جاه ، خاصة في عهد العباسيين ، فقد قربوا إليهم علماء الكوفة وخصوهم بتعليم أولادهم ، وأغدقوا عليهم الأموال ، وساعدوهم على النجاح المادي والمعنوي ، وخير دليل على ذلك المناظرة التي حدثت بين الكسائي وسيبويه (1).

وعلى الرغم من ذلك ، فقد أكسبت تلك المناظرات الحياة العلمية خصوبة وثراء ، وكان لهذا الخلاف فائدة كبيرة للنحو ، من ذلك ظهور هذه المؤلفات العديدة ، التي جمعت مسائل الخلاف بعد أن

كانت متفرقة في الكتب . ومن أهم هذه المؤلفات :

١ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري .

٢ ـ اختلاف النحويين لثعلب .

٣ ـ المسائل على مذهب النحويين مما اختلف فيه البصريون والكوفيون [٢] لابن كيسان ، وقد ردّ فيه على ثعلب .

٤ ـ المقنع في اختلاف البصريين والكوفيين [٣] ، لأبي جعفر النحاس، وقد ردّ فيه على ثعلب .

٥ ـ الردّ على ثعلب في اختلاف النحويين ، لابن درستويه (٤) .

٦ ـ الخلاف بين النحويين للرماني .

٧ ـ كفاية المتعلمين في اختلاف النحويين ، لابن فارس .

٨ ـ التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين [٥] لأبي البقاء العكبري .

ولم يقف الخلاف في النحو على الاختلاف بين مدينة وأخرى ، وإنما حدث كذلك بين علماء المدينة الواحدة ، ولكنه لم يصل إلى درجة المناظرات والمناقشات الحادة .

ونحن لو بحثنا في كتاب سيبويه لاتضح لنا نوع من هذا الاختلاف، فكثيراً ما يورد سيبويه أقوالا للخليل ويونس ، يخالفهما بقوله :

(... وزعم الخليل ..) و (... زعم يونس ..) . وكما كان للخليل آراء استقل بها ، وخالف فيها الرؤاسي ، فقد كان لسيبويه آراء انفرد بها ، أو شاركه فيها بعض البصريين [٦] .

وإذا كان سيبويه خالف أستاذه الخليل في بعض الفروع ، فإن تلميذه الأخفش ـ أبا الحسن سعيد بن مسعدة ـ قد فتح باب الخلاف عليه. ويقال إنّ الأخفش بعد أن برع في النحو جاء يوماً لسيبويه يناظره ، فقال له : « إنما جئتك لأستفيد منك » فقال له سيبويه : «أتراني أشك في هذا ؟ » [٧] .

والأخفش ـ بالإضافة إلى تلمذته على سيبويه ـ كان راوي الكتاب ،

وبواسطته وصلنا كتاب سيبويه . وهو ـ بالرغم من ذلك ـ قد خالف أستاذه سيبويه في كثير من المسائل النحوية ، وأيده كثير من الكوفيين .

ومن الأمثلة على ذلك أن [٨] سيبويه يرى أنّ المصدر في مثل : (أتيته ركضا) ، حال مؤولة بالمشتق ، وخالفه الأخفش فذهب إلى أنّ المصدر في مثل هذا المثال مفعول مطلق بفعل مقدر من لفظه والتقدير أتيته أركض ركضا [٩] .

ومن الأمثلة ـ التي خالف فيها سيبويه والخليل معا ـ إعراب المثنى وجمع المذكر السالم ، فهما يريان أنّ المثنى والجمع يعربان بحركات مقدرة على الألف والواو والياء ، أي أنها نابت عن حركات الضم والنصب والجر . أما الأخفش فكان يرى أن حروف اللين هي دلائل الإعراب ، وليست حروف الإعراب[١٠].وعلى هذا كما قال شوقي ضيف : « كان الأخفش كثير الخلاف لسيبويه ، والقواعد النحوية والصرفية المثبوتة في كتابه ، وهو خلاف بناه على خصب ملكاته وسعة معرفته بلغات العرب ، وقراءات الذكر الحكيم ، وقدرته على النفوذ في حقائق اللغة التفصيلية إلى كثير من الآراء الطريفة ، حتى ليصبح إمام الخلاف في النحو والصرف ومسائلهما ...» [١١] .

وقد أثار خلاف الأخفش لسيبويه بعض العلماء الذين أتوا بعده ، ومنهم الجرمي الذي أتى بآراء في النحو والصرف خالف فيها سيبويه تدل على قوة حجته وسعة عقله ، ومن تلك معارضته لسيبويه في نصب الفعل المضارع بعد (أو) ، فسيبويه يرى أنه منصوب بأن مضمرة ، بينما يرى الجرمي أنه منصوب بـ (أو) نفسها [١٢] .

ومنها اختلافه مع سيبويه في كلمة (طمأن) ، فبينما يرى سيبويه أنها مقلوبة (طأمن) يرى الجرمي أن العكس هو الصحيح ، وأن كلمة (طأمن) هي المقلوبة عن (طمأن) [١٣] .

ثم أتى بعد الجرمي المازني ، الذي خالف سيبويه كذلك في بعض مسائل الصرف .

الخلاف بين سيبويه والمبرد :

وهكذا إلى أن جاء المبرد تلميذ المازني ، فكان جريئا في نقده لسيبويه ، مع أنه تلقى النحو عن الكتاب ، وكان تلاميذه يقرأونه عنه، وقد كان المبرد يعظم كتاب سيبويه أيما تعظيم ، وكان للكتاب أثر لا ينكر في إنتاج المبرد ، فقد ألف المبرد ـ كما أشار المؤرخون ـ بعض الكتب ، التي لها علاقة بسيبويه وبكتابه ، ولكنها لم تصل إلينا ، منها هذه الكتب :

١ ـ **كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه** [١٤] .

٢ ـ **كتاب شرح شواهد كتاب سيبويه** [١٥] .

٣ ـ **معنى كتاب سيبويه** [١٦] .

٤ ـ **كتاب المدخل إلى سيبويه** [١٨] .

٥ ـ **شرح ما أغفله سيبويه** [١٨] .

٦ ـ **كتاب الرد على سيبويه** [١٩] .

والذي يهمنا ـ من كتبه هذه ـ كتابه الأخير ، الذي انتقد فيه سيبويه ، وبيّن ما ، أخطأ فيه من مسائل ، وقد سماه بعض المؤلفين [٢٠] (مسائل الغلط) . ولم يصل إلينا هذا الكتاب مستقلا ، وإنما وصل إلينا عن طريق كتاب الانتصار لابن ولاد [٢١] ، والذي انتصر فيه لسيبويه ، وفند فيه آراء المبرد وحججه ، وقد بدأه بقوله : « قال أبو العباس أحمد بن ولاد النحوي : هذا كتاب نذكر فيه المسائل ، التي زعم أبو العباس محمد بن يزيد أن سيبويه غلط فيها وبينها ، ونرد الشبه التي لحقت فيها ، ولعل بعض من يقرأ كتابنا هذا ينكر ردنا على أبي العباس ، وليس ردنا عليه بأشنع من رده على سيبويه ، فإنه رد عليه برأي نفسه ورأي من دون سيبويه ، ومع ردنا عليه فنحن معترفون بالانتفاع به ، لأنه نبه على وجوه السؤال ومواضع الشكوك ، إلا إذا تبين الحق كان أولى بنا ، وأعود بالنفع علينا وبالله التوفيق) .

وقد كان اختلاف المبرد مع سيبويه يدور حول الإعراب والعلة والرواية والاستشهاد ، وكانت الطريقة التي اتبعها المبرد في نقده أنه كان يذكر ما قاله سيبويه ، ثم ينتقد ذلك مبتدئا بقوله : (قال محمدبن يزيد) ، وقد تأثر المبرد ـ في نقده هذا ـ بالأخفش والجرمي والمازني، فجمع بعض ملاحظاتهم ، وأضاف إليها من عنده .

والمسائل التي انتقد فيها المبرد سيبويه ، قد تناولها المبرد في كتابه (مسائل الغلط) ، ولكنه رجع عن كثير منها في كتاب (المقتضب)، وقد تتبعت هذه المسائل في كتب المبرد الخاصة من جهة ، وفي كتب النحو المختلفة من جهة أخرى ، فاتضح لي أن كثيرا من النحاة لم يطلعوا على كتاب المقتضب ، لهذا نسبوا للمبرد أقوالا تخالف ما أشار إليه في المقتضب .

والذي دفعهم إلى ذلك هو إقدام المبرد ـ قبل تأليفه للمقتضب ـ على نقد كتاب سيبويه ، أما بعد المقتضب فقد اختلف الأمر ، وأصبح المبرد يتفق مع سيبويه في كثير من الأقوال .

والمقتضب ـ في نظري ـ شرح لكتاب سيبويه ، وقد رجع المبرد فيه عن كثير من المسائل ـ التي انتقد فيها سيبويه ـ ورجوع المبرد هذا يعني نزاهته وعدم تعصبه ، وأنه كما قال عنه ابن ولاد في كتابه الانتصار : « وليس هو عندنا ممن يتعمد الكذب » (٢٢) ، وأنه كما قال عن نفسه : « لا أتقلد مقالة متى لزمتني حجة » (٢٣) .

أضف إلى هذا ما رواه عنه أبو الحسن الأخفش الصغير حين قال(٢٤) : سمعت أبا العباس المبرد يقول : « إن الذي يغلط ثم يرجع لا يعد ذلك خطأ ، لأنه قد خرج منه برجوعه عنه ، وإنما الخطأ المبين الذي يصر فيه صاحبه على خطئه ولا يرجع عنه ، فذلك يعد كذابا ملعونا » .

مسائل الخلاف :

وبالرجوع إلى كتاب سيبويه ، وكتب المبرد وكتب النحو المختلفة ، يمكن

تقسيم مسائل الخلاف بينهما إلى ثلاثة أقسام :

أولا : مسائل خالف فيها المبرد سيبويه على رأي بعض النحاة . وبعد الرجوع إلى أقوال بعض النحويين التي نسبوها إلى المبرد ، والتي يخالف فيها آراء سيبويه على حد قولهم ، وبعد المقارنة بين أقوالهم هذه من جهة ، وبين أقوال المبرد وسيبويه من جهة أخرى ـ ظهر لي أنه ليس ثمة خلاف بين المبرد وسيبويه في هذه المسائل.

ويبدو لي أن هذه الأقوال التي نسبوها للمبرد قالها ولم تسجل في كتبه ، وربما تكون هذه الأقوال دسها الكوفيون في أقوال المبرد ونسبوها إليه ، بدافع إظهار مذهبهم بموقف القوة ، وأن بعضا من البصريين يؤيدونهم ، ومنهم المبرد الذي يعتبر من أئمة البصريين البارزين ، فربما كان هدفهم من ذلك أن يشككوا في المذهب البصري ، وفي آراء إمامه سيبويه ، الذي عارض إمامهم الكسائي .

وبعد أن دس الكوفيون هذه الأقوال في أقوال المبرد ، جاء بعض النحاة المتأخرين فتوهموا أنها من صنع المبرد ، وأنه خالف سيبويه فيها تماما ، لأنهم لم يطلعوا على كتاب المقتضب .

كل هذه الاحتمالات ـ في نظري ـ متوقعة الحدوث ، وعلى الرغم من أننا نجل آراء النحويين القدامى وأقوالهم ، ونعتمد عليها في أبحاثنا، وقد أكسبت الدراسات النحوية خصوبة ، إلا أنه ينبغي للباحث ـ إذا وجد آراء تنسب إلى المبرد ـ أن يقارنها بأقواله وآرائه نفسها ، لأن الاعتماد والأساس ـ في نظري ـ هو الاعتماد على المصادر الأساسية وهي كتب المبرد نفسه ، لا سيما كتاب المقتضب الذي ألفه بعد أن نضج عقله واكتملت شخصيته ، ووصل إلينا كاملا.

ونضرب مثلا ـ لتلك المسائل التي يرى بعض النحويين أن المبرد خالف فيها سيبويه ـ بقول الشاعر :

لقد علمت أولى المغيرة أنني   لحقت فلم أنكل عن الضرب مسمعا (٢٥)

يستشهد النحويون بهذا البيت على إعمال المصدر المحلى بالألف واللام ، ففي نظرهم أن (مسمعا) منصوب بـ (الضرب) ، وهومصدر معرف بأل ، كما

يستشهدون ـ على ذلك ـ ببيت آخر مشابه لهذا البيت وهو قول الشاعر :

ضعيف النكاية أعداءه يخال الفرار يراخي الأجل (٢٦)

فـ (أعداءه) منصوب بـ (النكاية) ، وهو مصدر معرف بالألف واللام. وقد أشار بعض النحويين إلى أن المبرد يخالف سيبويه في ذلك ، ومنهم الرضي حين قال [٢٧] : « وسيبويه والخليل جوزا إعمال المصدر المعرف باللام مطلقا ، نحو قوله :

ضعيف النكاية أعداءه يخال الفرار يراخي الأجل

وقوله :

لقد علمت أولى المغيرة أنني كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

فينبغي على هذا أن يجوز نحو عجبت من الضربك زيد على أن الكاف مفعول به والمبرد منعه لاستفحال الاسمية فيه ، وقال في قوله : (أعدائه) أي في أعدائه، قال : أو يكون منصوبا بمصدر منكر ، أي ضعيف النكاية نكاية أعداءه ، فيضمر المصدر لقوة القرينة الدالة عليه » .

ومن هؤلاء النحويين كذلك أحمد بن الأمين الشنقيطي ، والذي أشار [٢٨] إلى أن سيبويه أجاز إعمال المصدر المعرف بأل ، وأن المبرد منعه ، كما أشار إلى ذلك محمد سعيد الرافعي في شرحه لشواهد ابن عقيل[٢٩] ، فقال : « وأعداءه مفعول بالنكاية على رأي سيبويه والخليل ـ .. وذهب محمد بن يزيد المبرد إلى أن أعداءه منصوب بإضمار مصدر منكر ، فيكون التقدير : ضعيف النكاية نكاية أعداءه...» .

هذه أقوال بعض النحويين الذين أشاروا بمخالفة المبرد لسيبويه في هذين الشاهدين ، والأمانة تقتضينا أن نرجع إلى كتاب سيبويه أولاً ، وإلى كتاب المقتضب للمبرد ثانياً ، لنرى هل هناك خلاف بينهما أم لا ؟ .

قال سيبويه :[٣٠] « وتقول عجبت من الضرب زيدا ، كما قلت عجبت من الضارب زيدا ، تكون الألف واللام بمنزلة التنوين ، وقال الشاعر :

لقـــد علـــمت أولى المغيرة أننـــي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

وقال المرار الأسدى :

لقـــد علـــمت أولى المغيرة أننـــي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

وقال المبرد في هذا الصدد (٣١) : « وقال الشاعر فيما كان بالألف واللام :

لقـــد علـــمت أولى المغيرة أننـــي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

أراد عن ضرب مسمع ، فلما أدخل الألف واللام امتنعت الإضافة فعمل عمل الفعل » .

وفي نظري أن كلام المبرد هذا ليس فيه ما يخالف قول سيبويه ، فهو يرى - ما يرى سيبويه - من أن المصدر يعمل منكرا ، كما يعمل معرفا » .

وعلى هذا فإنني أرفض زعم بعض النحويين القائل بأن المبرد قد خالف سيبويه في هذه المسألة .

ومثال آخر على هذا النوع من المسائل التي أشار فيها بعض النحويين إلى مخالفة المبرد لسيبويه - قول الشاعر :

ومـــا إنْ طبنـــا جبـــن ولكـــن منايانـــا ودولـــة آخرينـــا (٣٢)

استشهد النحاة بهذا البيت على أنّ (إنْ) زائدة ، وقد كفت (ما) النافية عن العمل ، كما تكف « ما » (إنّ) عن العمل ، فما - إذاً - في هذا البيت غير عاملة ، لأنها لا تعمل عمل كان في لغة الحجازيين إلا بشروط (٣٣) ، من تلك الشروط عدم زيادة (إنْ) بعدها ، فإن زيدت بطل عملها ، كما في البيت السابق .

وقد أشار سيبويه إلى الشاهد السابق (ما إن طبنا إلخ ...) في موضعين من كتابه :

نجده يقول أولا (٣٤) : « وتصرف الكلام إلى الابتداء ، كما صرفتها (ما) إلى الابتداء في قولك (إنما) ، وذلك قولك ما إن زيد ذاهب ، وقال الشاعر وهو فروة بن مسيك :

وما إنْ طبنا جبن ولكن   منايانا ودولة آخرينا

ويقول أيضا في نفس الموضوع [٣٥] : « وإن وهي للجزاء وتكون لغوا في قولك : ما إن تفعل - وما إن طبنا جبن .

وأما (إن) مع (ما) في لغة أهل الحجاز ، فهي بمنزلة (ما) في قولك (إنّما) الثقيلة ، تجعلها من حروف الابتداء ، وتمنعها أن تكون من حروف (ليس) وبمنزلتها » .فسيبويه يرى - كما يرى معظم النحويين - أن (إنْ) الزائدة إذا وردت بعد (ما) كفتها عن العمل ، كما تكف ما (إنْ) عن العمل .

وقد أشار الرضي إلى أن المبرد يخالف سيبويه في هذه المسألة لأنه يرى أن (ما) تعمل عمل ليس مع زيادة (إنْ) بعدها .

انظر إليه حين يقول [٣٦] : « وقد جاءت (إنْ) كافة شذوذا ، وهو عند المبرد قياس » .

ولكننا لا ندري من أين أتى الرّضى بقوله هذا ، لأن المبرد لم يصرح بذلك في كتبه، وإنما صرح بعكسه في أكثر من موضع ، انظر إليه حين قال[٣٧] : « وتكون (إنْ) زائدة في قولك : ما إنْ زيد منطلق فيمتنع (ما) بها من النصب الذي كان في قولك : ما زيد منطلقا ... كما يمتنع (إنّ) الثقيلة بها من النصب في قولك : إنما زيد أخوك **فمن ذلك قوله...**

فما إنْ طبنا جبن ولكن   منايانا ودولة آخرينا

وقال المبرد أيضا بصدد الحديث عن مواضع (إنّ) المكسورة [٣٨] : « والموضع الرابع أن تدخل زائدة مع (ما) فتردها إلى الابتداء ، كما تدخل (ما) على (إنّ) الثقيلة فتمنعها عملها ، وتردها إلى الابتداء في قولك (إنما زيد أخوك) ، (إنما يخشى الله من عباده العلماء) [٣٩] وذلك قولك (ما إنْ يقوم زيد) ، و (ما إنْ زيد منطلق) لا يكون الخبر إلا مرفوعا لما ذكرت لك ، قال الشاعر :

ما إن يكاد يخليهم بوجهتهم   تخالج الأمر إن الأمر مشترك

وقال الآخر :

وما إنْ طبنا جبن ولكن منايانا ودولة آخرينا

وقال المبرد في الكامل أيضا . .(٤٠) : « فالموضع الذي تغير فيه الإعراب ، هو وقوعها بعد ما الحجازية ، تقول : ما زيد أخاك ، وما هذا بشرا ، فإذا أدخلت (إن) هذه بطل النصب بدخولها ، فقلت ما إن زيد منطلق ، قال الشاعر وهو فروة بن مسيك المراوي : وما إن طبنا . .إلخ »

فأقوال المبرد السابقة واضحة وصريحة في أنه يؤيد كلام سيبويه ، ويتفق معه اتفاقا تاما ، وليس فيها ما يدل على أنه يعارضه . ومثال ثالث على هذا النوع من المسائل التي أشار فيها بعض النحويين إلى مخالفة المبرد لسيبويه ، هل الهاء من حروف الزيادة أم لا ؟ نوضح هذه المسألة فنقول :

اتفق النحويون على أن حروف الزيادة عشرة هي : الهمزة والألف والياء والهاء والنون والتاء والسين والميم والواو واللام ، ويجمعها قولهم : (سألتمونيها) أو اليوم تنساه أو أتاه سليمان أو السمان هويت ، ويحكى أن المبرد سأل أبا عثمان المازني عن حروف الزيادة فأنشده (٤١) :

هويت السمان فشيبنني وقد كنت قدما هويت السمانا

فقال له الجواب ، فقال : اجبتك مرتين يعني :« هويت السّمان » .

وقد اتفق النحويون على أن حرف الهاء من هذه الحروف العشرة، قال سيبويه (٤٢) في (باب علم حروف الزوائد) : « وهي عشرة ... وأما الهاء فتزداد لتبين بها الحركة ، وقد بينا ذلك ، وبعد ألف المد في الندبة والنداء نحو : واغلاماه ويا غلاماه ، وقد بينا أمرها « وقد أشار سيبويه إلى زيادة الهاء أيضا في باب ما تلحقه الهاء في الوقف لتحرك آخر الحرف فقال (٤٣) :

« وذلك قولك في بنات الياء والواو التي الياء والواو فيهن لام في حال الجزم نحو ارمه ولم يغزه واخشه ولم يقضه ولم يرضه ... » ولسنا هنا بصدد ذكر المواضع التي يزاد فيها كل حرف من هذه الحروف العشرة ، وإنما بصدد تبيان وتوضيح ما إذا كان هناك خلاف بين سيبويه والمبرد في زيادة الهاء بالذات أم لا ؟ .

وبعد اطلاعي على كتب النحو في هذا الموضوع اتضح لي أن بعضا من النحويين ينسبون للمبرد القول الذي يتضمن خلافه مع سيبويه في زيادة الهاء ، ومن هؤلاء ابن يعيش وابن الحاجب والأشموني والبغدادي وابن جني وغيرهم .

قال ابن يعيش بصدد الحديث عن زيادة الهاء (٤٤) : « وقد أخرجها أبو العباس من حروف الزيادة واحتج بأنها لم ترد إلا في الوصف من نحو أرمه وأغزه واخشه ، قال : فلا أعدها من الحروف التي كثرت زيادتها والصواب الأول وهو رأي سيبويه ... » .

وقال ابن الحاجب (٤٥) : « وأما الهاء فكان المبرد لا يعدها ... » .

وقال الأشموني (٤٦) : « وأنكر المبرد زيادتها ... » .

وقد علق الصبان في حاشيته على عبارة الأشموني (وأنكر المبرد زيادتها) بقوله (٤٧) : (أي جنس الهاء لا خصوص هاء السكت بدليل قوله فيما يأتي : « ولا جواب للمبرد على زيادتها في أهراق ... » .

وقد نقل البغدادي في شرحه لشواهد الشافية قول ابن جني قائلا(٤٨) : « قال ابن جني في سر الصناعة : وكان أبو العباس يخرج الهاء من حروف الزيادة وهذه مخالفة للجماعة وغير مرض منه عندنا ، وذلك أن الدلالة قد قامت على زيادة الهاء في غير ما ذكره . فمما زيدت فيه الهاء قولهم أمهات ووزنه : فعلهات والهاء زائدة لأنه بمعنى الأم والواحدة أمهة .. » والغريب في الأمر أن هؤلاء العلماء متفقون على إسناد قول للمبرد لم يقله وهو أنه أخرج الهاء من حروف الزيادة وبذلك فهو مخالف لسيبويه في نظرهم .

وبعد الاطلاع على كتب المبرد لم أجد لهذه المخالفة أثرا كما لم أجد ما يبرر قول هؤلاء العلماء وإنما وجدت المبرد قد صرح في أكثر من موضع بأن الهاء من حروف الزيادة :

(أ) انظر إليه حين قال أولا في باب معرفة الزوائد ومواضعها :(٤٩) «وهي عشرة أحرف ، الألف والياء والواو والهمزة والتاء والنون والسين والهاء واللام والميم .

(ب) يقول موضحا قوله السابق : « [٥٠] والهاء تزاد لبيان الحركة ولخفاء الألف ... » .

(جـ) كما قال في باب حروف البدل [٥١] « وأما الهاء فتبدل من التاء الداخلة للتأنيث نحو نحلة وتمرة .

(د) كما صرح بزيادة هاء أمهات حين قال [٥٢] : « فأما أمهات فالهاء زائدة لأنها من حروف الزوائد ... »

وفي نظري أن أقوال المبرد هذه كافية لدحض مزاعم العلماء السابقة كما أنها واضحة في تأييدها لأقوال سيبويه ، وفي أن الهاء من حروف الزيادة .

مثال رابع من المسائل التي زعم بعض النحاة أن المبرد خالف سيبويه فيها : هل المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي ظن ؟

أجمع النحويون على أن (ظن وأخواتها) أفعال تدخل على المبتدأ والخبر بعد أخذها الفاعل فتنصبهما مفعولين لها ، ويسمى المبتدأ مفعولا أول والخبر مفعولا ثانيا ، نحو ظننت محمدا مجتهدا . هذا إذا دخلت على الاسمين مباشرة ، أما إذا دخلت على مصدر مؤول ، فقد ذهب معظم النحويين إلى أن المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي (ظن) وإلى هذا ذهب سيبويه في كتابه حين قال [٥٣] :

« تقول ظننت أنه منطلق ، فظننت عاملة كأنك قلت : ظننت ذاك وكذلك وددت انه ذاهب ، لأن هذا في موضع ذاك إذا قلت وددت ذاك » ، وحديث سيبويه هذا واضح في أنه يمكننا أن نستغني عن المفعول الثاني وإذا كان هذا هو رأي سيبويه فماذا يكون رأي المبرد ياترى ؟

نجد السيوطي والصبان ينسبان للمبرد قولا آخر وبذلك يكون المبرد في نظرهما - مخالفا لسيبويه في ذلك .

قال السيوطي : [٥٤] « ... فيه مسائل تسد عن المفعولين في هذا الباب أن المشددة ومعمولاها نحو (ظننت أن زيدا قائم) ، (اعلم أن الله على كل شيء قدير » [٥٥] ، وإن كانت بتقدير اسم مفرد للطول ولجريان الخبر والمخبر عنه

بالذكر في الصلة ، ثم لاحذف فيه عند سيبويه، وذهب الأخفش والمبرد إلى أن الخبر محذوف والتقدير أظن قيام زيد ثابتا أو مستقرا، وقال الصبان في حاشيته:(٥٦) « قوله هذه الأفعال تدخل على المبتدأ والخبر يشكل عليه : حسبت أن زيدا قائم وأن يقوم زيد ، كلاهما على مذهب سيبويه أنه لاحذف في الكلام أما على مذهب المبرد فإن الخبر محذوف أي (ثابتا أو مستقراً) .

وقد تبين لي بعد البحث في كلام المبرد أنهما لم ينصفاه ، فقد نسبا إليه ما لم يقله ولم يصرح به ، وقد كان قول المبرد في المقتضب عن هذه المسألة واضحا وصريحا لا يدعو إلى التأويل أو التخريج البعيد ، فهو يذهب ـ كما ذهب سيبويه ـ إلى أن المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي ظن . انظر إليه حين قال(٥٧) :

« فإذا قلت ظننت زيدا فأنت لم تشك في ذاته ، فإذا قلت منطلقا ففيه وقع الشك ، فذكرت لتعلم أنّك إنما شككت في انطلاقه لا في انطلاق غيره ، فإذا قلت : ظننت أن زيدا منطلق لم تحتج إلى مفعول ثان ، لأنك قد أتيت بذكر زيد في الصلة لأن المعنى : ظننت انطلاقا من زيد فلذلك استغنيت ... » وعلى هذا فإن المبرد في هذه المسألة يوافق سيبويه ولا يعارضه خلافا للسيوطي والصبان ...

هذه أربعة أمثلة ـ كما رأينا ـ من المسائل التي أشار بعض النحاة إلى أن المبرد يخالف سيبويه فيها .

وبعد الرجوع إلى المقتضب اتضح لي أنه يوافق سيبويه في هذه المسائل التي أشار إليها بعض النحاة .

ثانيا :

مسائل رجع عنها المبرد أو لم يتعرض لها في المقتضب :

ويمكن أن يندرج تحت هذا القسم نوعان من المسائل :

(أ) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه للمقتضب ، ثم رجع عنها في المقتضب ، فوافق سيبويه في رأيه .

(ب) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه

للمقتضب ، ثم وجدناه حين تأليفه للمقتضب لم يصرح باختلافه مع سيبويه فيها . وهذا يعني - في نظري - رجوعا منه ، وبالتالي أنه موافق لسيبويه .

وقد سجل المبرد هذه الأقوال أولا في كتابه (مسائل الغلط) الذي قال عنه بروكلمان - نقلا عن السيوطي - إنه « نقد قليل الأهمية لكتاب سيبويه ، وصفه المبرد نفسه في شيخوخته بأنه من عبث الشباب » (٥٨) وليس لي هنا إلا أن أشير إلى أن هذه المسائل ربما تكون هي المسائل التي عناها ابن جني بقوله [٥٩]: « ومن الشائع في الرجوع عنه من المذاهب ، ما كان أبو العباس تتبع به كلام سيبويه ، وسماه مسائل الغلط ، فحدثني أبوعلي عن أبي بكر أن العباس كان يعتذر عنه ويقول : هذا شيء كنا رأيناه في أيام الحداثة ، فأما الآن فلا ... »

ونضرب لهذا النوع من المسائل - التي رجع المبرد عنها - بمثالين : .

المثال الأول : مجيء الحال من النكرة بلا مسوغ .

ذهب معظم النحاة إلى أن صاحب الحال يكون معرفة في الغالب ، ولا يصح أن يكون نكرة إلا لمسوغ [٦٠] ، وقد يجيء الحال من النكرة بلا مسوغ وهذا قليل ، ومن ذلك قولهم : « عليه مائة بيضا » ، ومن ذلك الحديث : صلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قاعدا ، وصلى وراءه رجال قياما »[٦١] .

وسيبويه لا يختلف مع النحاة في ذلك ، فقد أجاز (فيها رجل قائما) حين قال[٦٢]: « ومثل ذلك مررت برجل قائما إذا جعلت المجرور في حال قيام ، وقد يجوز على هذا فيها رجل قائما وهو قول الخليل ، ومثل ذلك : عليه مائة بيضا ، والرفع الوجه » .

وقد اعترض المبرد على ذلك في نقده لكتاب سيبويه ، وقد أشار صاحب التصريح إلى خلاف المبرد مع سيبويه في هذه المسألة حين قال[٦٣] : « وقد يقع صاحب الحال نكرة بلا مسوغ كقولهم : « عليه مائة بيضا » ، فبيضا بلفظ الجمع حال من مائة ، وليس تمييزاً خلافا لأبي العباس ، لأن تمييز المائة لا يكون جمعا منصوبا ولا مجروراً ، وهو من أمثلة سيبويه » .

وقد رد ابن ولاد على المبرد في كتابه الانتصار [٦٤] ، ورجح رأي سيبويه

والجمهور ، ولكن المبرد عندما ألف كتابه المقتضب رجع عن رأيه الأول ، وذلك حين قال [٦٥] : « وذلك قولك مررت برجل ظريف ، فوجه هذا الخفض لأنك جعلته وصفا لما قبله ، كما أجريت نعت المعرفة عليها ، وإذا نصبت على الحال جاز ... » .

وبذلك تكون هذه المسألة من المسائل التي رجع فيها المبرد عن نقده لسيبويه .

المثال الثاني : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا :

من أدوات الاستثناء (إلا) ، وقد أشار النحويون إلى أنها قد تقع في موضع الصفة ، فتكون بمنزلة غير ، وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » [٦٦] أي غير الله ، ومنه قول الشاعر [٦٧] :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان (٦٨)

وسيبويه يتفق مع جمهور النحاة في ذلك ، انظر إليه حين قال[٦٩] : « باب ما يكون (إلا) وما بعدها وصفا بمنزلة (مثل وغير) ، وذلك قولك : (لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا) ، والدليل على أنه وصف أنك لو قلت : (لو كان معنا إلا زيد لهلكنا) وأنت تريد الاستثناء لكنت قد أحلت ، ونظير ذلك قوله عز وجل (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

أما المبرد فقد انتقد - في بداية الأمر - سيبويه في ذلك ، وذلك حين قال [٨٠] : « لا يجوز أن تكون وما بعدها وصفا إلا في موضع لو كانت فيه استثناء لجاز ، ألا ترى أنك تقول : ما جاءني أحد إلا زيد على الوصف إن شئت ، وكذلك : جاءني القوم إلا زيد على ذلك ، ولو قلت جاءني رجل إلا زيد تريد غير زيد على الوصف لم يجز ، لأن الاستثناء ها هنا محال » .

وقد رد ابن ولاد على المبرد في كتابه الانتصار [٧١] ، كما أشار كثير من النحويين إلى اختلاف المبرد مع سيبويه في ذلك ، منهم ابن هشام حين قال : [٧٢]

« وزعم المبرد أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء ، وأن ما بعدها بدل ..» ومنهم السيوطي حين قال (٧٣) : « وزعم المبرد أن الوصف بإلا لم يجئ إلا فيما يجوز فيه البدل ... » .

ولم يشر هؤلاء العلماء إلى رجوع المبرد عن رأيه الأول ، وربما يعزى ذلك إلى عدم وقوفهم على كتاب المقتضب ، لأن المبرد رجع فيه عن كثير من المسائل، التي انتقد فيها سيبويه ، ومن تلك المسائل هذه المسألة . انظر إليه حين قال (٧٤) « هذا باب ما يقع فيه (إلا) وما بعدها نعتا بمنزلة (غير) ، وما أضيفت إليه ، وذلك قولك : لو كان معنا رجع إلا زيد لهلكنا » ، قال الله عز وجل : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ، المعنى - والله أعلم - لو كان فيهما آلهة غيرالله ، ولو كان معنا رجل غير زيد ، وقال الشاعر :

أنيخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

كأنه قال : قليل بها الأصوات غير بغامها ، فإلا في موضع غير ، ومثل ذلك قوله :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

كأنه قال : « وكل أخ غير الفرقدين مفارقه أخوه » .

وإذا تمعنا هذا النص نجد المبرد قد مثل بنفس الأمثلة والشواهد التي استشهد بها سيبويه ، وهذا يعد رجوعا منه عن رأيه الأول .

ثالثا : مسائل خالف فيها المبرد سيبويه ولم يرجع عنها في المقتضب :

وقد خالفه في هذه المسائل عندما كتب كتابه (مسائل الغلط) ثم أصر على رأيه السابق لم يتزحزح عنه في كتاب المقتضب ، وعلى الرغم من أن هذه المسائل لا تشكل قدرا كبيرا ، فالاختلاف في المسائل النحوية شيء عادي ، فقد يحدث خلاف بين التلميذ وأستاذه ، خاصة، أن المبرد عاش في عصر ربما يختلف عن عصر سيبويه ، فيكون للعصر أثره في ذلك .

وليس ذلك غريبا ، فقد خالف غير المبرد من العلماء سيبويه ، وما المبرد إلا

امتداد لهم ، وإن الخلاف في المسائل العلمية ـ كما يقولون ـ «لا يفسد للود قضية» ، وأن المبرد مع اختلافه مع أستاذه ، كان يكن له الإجلال والتقدير ، ولكن كثيرا من العلماء عمقوا هذا الخلاف وأبرزوه بصورة تخالف الحقيقة والواقع ، وليس أدل على ذلك من أنهم نسبوا للمبرد أقوالا لم يقلها ، وربما قام بعض الكوفيين بتدبير ذلك .

انظر إلى ابن جني حين قال (٧٥) : « وأما ما تعقب به أبو العباس محمد بن يزيد كتاب سيبويه في المواضع التي سماها مسائل الغلط ـ فقلما يلزم صاحب الكتاب منه إلا النزر اليسير ، وهو أيضا مع قلته من كلام غير أبي العباس » .

والمبرد لا يقصد ـ من وراء ذلك الاختلاف اليسير ـ معارضته لسيبويه ولا نقدا له وإنما له (آراء انفرد بها كما كان لسيبويه مثل ذلك) ، هذا شيء عادي، وإلا لما كانت له شخصيتة أو ذاتيته ، ومع ذلك فقد أشار أحد الكتاب إلى أن (المبرد ربما ألف المقتضب في فترة متقدمة من حياته ، وأنه ربما رجع بعد ذلك في مجالسه الخاصة عن مآخذ أخرى (٧٦) » .

على أية حال نحن نعتمد في أقوال المبرد على المقتضب ؛ لأنه أكبر وأقيم كتاب له في النحو ، وهو الذي وصل إلينا كاملا مسجلا ، ويليه كتاب الكامل .

المقتضب شرح لكتاب سيبويه :

ومادام المقتضب هو الأساس ، فقد كانت دراستنا قائمة على الموازنة بينه وبين الكتاب ، وقد اتضح لي بعد ذلك أن الخلاصة والنتيجة التي توصل إليها هذا البحث هي : أن كتاب المقتضب شرح لكتاب سيبويه ، ولا غرابة في ذلك ، فقد كان كتاب سيبويه هو النبع الذي ارتشف منه المبرد منذ نعومة أظفاره ، فقد قرأه على أساتذة كانوا يحذقونه حذقا تاما ، منهم الجرمي الذي قال عنه المبرد نفسه : «كان أثبت القوم في كتاب سيبويه (٧٧) » . ومنهم المازني الذي

قال عنه المبرد : « لم يكن بعد سيبويه أعلم من أبي عثمان بالنحو » (٧٨) .

وفي عبارة المبرد هذه اعتراف واضح بعلم سيبويه ، وأنه لا يجاريه أحد في ذلك ، حتى المازني أستاذ المبرد نفسه .

واهتمام المبرد بالكتاب جعله يلم به منذ صغره ، فقد قيل : « إنه كان - وهو حدث السن - متصدرا في حلقة أبي عثمان المازني ، يقرأ عليه كتاب سيبويه ، وأبو عثمان في تلك الحلقة كأحد من فيها » (٧٩) . وقد روى الزبيدي أن اليوسفي الكاتب قال (٨٠) : « كنت يوما عند أبي حاتم السجستاني ، إذ أتاه شاب من أهل نيسابور ، فقال له : يا أبا حاتم إني قدمت بلدكم ، وهو بلد العلم والعلماء ، وأنت شيخ هذه المدينة ، وقد أحببت أن أقرأ عليك كتاب سيبويه ، فقال له : الدين النصيحة ، إن أردت أن تنتفع بما تقرأ ، فاقرأ على هذا الغلام محمد ابن يزيد ، فتعجب من ذلك » .

ولعناية المبرد بالكتاب كان شديد الحرص عليه ، فقد كان لا يمكن أحداً من نسخ نسخته النفيسة التي كان يضنّ بها (٨١) .

كل هذا الاهتمام بالكتاب والحرص عليه ، جعل المبرد يطلق على المقتضب لفظ الكتاب ، كما جعله هذا الاهتمام أعلم الناس بالكتاب وأكثرهم إلمامًا به ، ولهذا عندما سئل أبو علي الدينوري :

« كيف صار محمد بن يزيد أعلم بكتاب سيبويه من أحمد بن يحيى ثعلب ؟ قال : لأن محمد بن يزيد قرأه على العلماء ، وأحمد بن يحيى ثعلب قرأه على نفسه » (٨٢) .

ولهذا جعل الناس يتوافدون لقراءة الكتاب عليه ، ومنهم أبو علي أحمد بن جعفر الدينوري هذا ، وكان صهراً لثعلب ، فكان يتخطاه ويمضي إلى المبرد. ، ومعه محبرته ودفتره فيقرأ الكتاب عليه ، فكان يعاتبه أحمد بن يحيى على ذلك ، ويقول له : إذا رآك الناس تمضي إلى هذا الرجل وتقرأ عليه ، وتتركني يقولون ماذا ؟ فلم يكن يلتفت إلى قوله(٨٣).

كما قرأه على المبرد ابن درستويه (٨٤) ، وأبو الحسن محمد بن الوليد بن

ولاد ، وكان المبرد يعظم كتاب سيبويه أيما تعظيم ، فإذا أراد إنسان أن يقرأ عليه يقول له : هل ركبت البحر ؟ تعظيما واستعظاما لما فيه » [٨٥] .

وبالإضافة إلى ذلك ، لم يكتف المبرد بقراءة الكتاب وتدريسه وإنما تجاوز ذلك ، فألف حوله بعضا من الكتب شارحا له ولشواهده ، وقد سبق أن أشرت إلى هذه الكتب من هذا البحث .

وهذه الكتب ـ في نظري ـ لا تشكل معارضة بقدر ما هي تعظيم لسيبويه ولكتابه ، إلى أن جاء كتاب المقتضب الذي ألفه المبرد في آخر حياته ، فكان أثر سيبويه وكتابه فيه واضحا جليا ، فقد تقيد المبرد في المقتضب بما جاء في الكتاب من مادة لغوية ونحوية ، ولكنه استطاع أن يعرضها بأسلوب واضح .

ويمكننا أن نحصر مظاهر تأثير الكتاب في المقتضب في الآتي :

(١) وصل إلينا كتاب سيبويه حاويا لأبواب النحو والصرف ، وبالإضافة إلى الأبواب المتعلقة باللغة ، فألف المبرد كتاب المقتضب على نسق كتاب سيبويه ، جامعا كذلك للنحو والصرف باستيعاب وتفصيل ، متحدثا كما فعل سيبويه عن بعض الأبواب التي لها علاقة بالأصوات وفقه اللغة .

(٢) اتبع المبرد نفس طريقة سيبويه في التأليف في عدم حصر الموضوع الواحد في باب واحد ، فقد كان يتناوله في أبواب متعددة، كما جنح إلى الاستطراد والاستقصاء وكثرة الأمثلة ، والاهتمام بالعلة والقياس والسماع ، وإطالة العناوين أحيانا ، شأنه في ذلك شأن سيبويه .

(٣) إن الاصطلاحات النحوية في عهد المبرد أوشكت معالمها أن تتضح وهذا لا يعني أن المصطلحات التي أوردها في كتاب المقتضب تختلف اختلافا جذريًا عن اصطلاحات سيبويه ، ولهذا وجدناه اقتفى أثره في كثير من الاصطلاحات ، فنجده مثلا : اتبع سيبويه في تسمية التوكيد نعتا [٨٦] ، وفي تعبيره للهمزة بالألف [٨٧] ، وفي

استعماله أحيانا ألقاب الإعراب في مواضع ألقاب البناء [٨٨] ، وفي عنوانه لباب النداء [٨٩] ، وفي تعبيره عن المصدر باسم الفعل [٩٠] . إلى غير ذلك من الاصطلاحات التي اقتفى فيها المبرد سيبويه وسار على منواله . وهذا لا يمنع من أن للمبرد اصطلاحات جديدة اقتضتها الظروف والتطور .

(٤) بالإضافة إلى أن المبرد قد أكثر من ذكر الخليل وسيبويه في المقتضب ، فنجده سار في شواهد المقتضب على الطريقة التي سار عليها سيبويه في الكتاب ، فقد استشهد بالشعر والأمثال والقرآن ، وقد أخذ عنه كثيرا من الشواهد النحوية ، واتبعه في تخريجها ، وفي عدم ذكر قائل البيت أحيانا .

ولما لم يستشهد سيبويه بالحديث الشريف إلا نادرا ، فقد اتبعه المبرد في ذلك ، فلم يستشهد بالحديث إلا قليلا .

(٥) نجد المبرد قد تأثر بسيبويه في الأمثلة ، وبعض العبارات ، ولكن عبارات سيبويه مختصرة ، فيها بعض الغموض [٩١] ، أما عبارات المبرد فقد كانت مفصلة واضحة .

ويمكننا أن نستشهد ببعض النصوص من الكتابين :

(أ) - قال سيبويه عن واو العطف [٩٢] : « وإنما جئت بالواو لتضم الآخر إلى الأول وتجمعهما ، وليس فيه دليل على أن أحدهما قبل الآخر ... » .

* وقال المبرد [٩٣] : « فمنها الواو ، ومعناها : إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول ، وليس فيه دليل على أيهما كان أولا ، نحو قولك : جاءني زيد وعمرو ، ومررت بالكوفة والبصرة ، فجائز أن تكون البصرة أولا ، كما قال الله عز وجل : (واسجدي واركعي مع الراكعين) والسجود بعد الركوع » .

(ب) ـ قال سيبويه عن بدل المعرفة من النكرة [٩٤] : « وأما بدل المعرفة من النكرة فقولك : مررت برجل عبد الله ، كأنه قيل له بمن مررت ؟ أو ظن أنه يقال له ذلك ، فأبدل مكانه ما هو أعرف منه ، ومثل ذلك قوله عز وجل : (وإنك لتهدي إلى صرط مستقيم ، صراط الله) .

* وقال المبرد [٩٥] : « وبدل المعرفة من النكرة كقولك مررت برجل زيد ،

كأنك نحيت (الرجل) ووضعت (زيدا) مكانه ، فكأنك قلت مررت بزيد ، لأن ذلك الرجل هو زيد في المعنى ، ونظير هذا قول الله : (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله). »

(جـ) ـ قال سيبويه عن بدل الغلط [٩٦] : « وذلك قولك مررت برجل حمار فهو على وجه محال ، وعلى وجه حسن ـ فأما المحال فإن تعني أن الرجل حمار ، وأما الذي يحسن فهو أن تقول مررت برجل ثم تبدل الحمار مكان الرجل فتقول حمار ، أما أن تكون غلطت أو نسيت فاستدركت » .

* وقال المبرد [٩٧] : « وللبدل موضع آخر ، وهو الذي يقال له بدل الغلط ، وذلك قوله : مررت برجل حمار ، أراد أن يقول مررت بحمار ، فأما أن يكون غلط في قوله : مررت برجل ، ففرارك موضع الذي جاء به وهو يريده في موضعه ، أو يكون كأنه نسي فذكر ، فهذا البدل لا يكون مثله في القرآن ولا شعر ، ولكن إذا وقع مثله في الكلام غلطا أو نسيانا فهذا إعرابه » .

(د) ـ قال سيبويه عن (لن) [٩٨] : « ولن وهي نفي لقوله سيفعل » .

* قال المبرد في هذا الصدد [٩٩] : « ومن هذه الحروف (لن) وإنما تقع على الأفعال نافية لقولك : سيفعل ، لأنك إذا قلت: هو يفعل ،

جاز أن تخبر به عن فعل في الحال ، وعما لم يقع نحو هو يصلي أي هو في حال صلاة ، وهو يصلي غدا ، فإذا قلت : سيفعل أو سوف يفعل ، فقد أخلصت الفعل لما لم يقع، فإذا قلت : « لن يفعل » فهو نفي لقوله : سيفعل ، كما أن قولك : (ما يفعل) نفي لقوله : هو يفعل »

(هـ) - قال سيبويه عن (إذن) [١٠٠] : « اعلم أن (إذن) إذا كانت جوابا وكانت مبتدأ عملت في الفعل عمل (أرى) في الاسم إذا كانت مبتدأة ، وذلك قولك : إذن أجبتك » .

* وقال المبرد في هذا الصدد [١٠١] : « اعلم أنّ (إذن) في عوامل الأفعال كظننت في عوامل الأسماء ، ألا ترى أنك تقول ظننت زيدا قائما ، وزيد ظننت قائم ، إذا أردت زيد قائم في ظني ، وكذلك (إذن) إذا اعتمد الكلام عليها نصب بها ، وإذا كانت بين كلامين : أحدهما في الآخر عامل ألغيت، ولا يحوز أن تعمل في هذا الموضع ، كما تعمل (ظننت) ، إذا قلت : زيدا ظننت قائما ، لأن عوامل الأفعال لا يجوز فيها التقديم والتأخير ، لأنها لا تتصرف ...» (و) - قال سيبويه [١٠٢] : « باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين ها هنا ، وذلك قولك أرى الله زيدا بشرا أباك ، ونبأت عمرا زيدا أبا فلان ، وأعلم الله زيدا عمرا خيرا منك » .

* وقال المبرد [١٠٣] : « ومن هذه الأفعال ما يتعدى إلى ثلاثة مفعولين وهو من باب الفعل المتعدى إلى مفعولين ، ولكنك جعلت الفاعل في ذلك الفعل مفعولا بأنه كان يعلم فجعل غيره أعلمه فيقول: أعلم الله زيدا عمرا خير الناس، ونبأتك عبد الله صاحب ذلك ، فما كان من هذا فهذا سبيله». إلى غير ذلك من الأمثلة ، التي توضح تبعية المبرد في المقتضب لسيبويه في الكتاب ، ومدى

تأثره به ، قال الدكتور حسن عون (١٠٤) : « ومع ذلك ، ففي كل فصل من فصول المقتضب ، بل في كل قضية من قضاياه ، حتى في أمثلته وشواهده يكاد يحس القارئ بتبعيته لسيبويه ، وتأثره بما جاء في كتابه » .

ولكنني أرى - بالإضافة إلى ذلك - أنّ المبرد عالج ما أورده سيبويه من قضايا بأسلوب واضح تحرى فيه الشمول والاستقصاء ، لذلك كان المقتضب - في نظري - شرحا لكتاب سيبويه وتوضيحا له

هوامش وتعليقات

(١) راجع هذه المسألة في المراجع الآتية : طبقات النحويين واللغويين للزبيدي - تحقيق : محمد أبو الفضل - الطبعة الأولى ، ١٣٧٣ هـ ، ١٩٥٤ م ٦٩ ، ٧٠ - ٧٢ . إنباه الرواة على أنباء النحاة للقفطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٥٠ م ، ٣٤/٢ - ٣٥ . مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش كبرى زاده - مطبعة الاستقلال الكبرى ، ص ١٥٤ . معجم الأدباء لياقوت الحموى - مكتبة عيسى الحلبي وشركاه بمصر - أ / ١٢٠ - ١٢١ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام ، تحقيق : مازن المبارك ومحمد علي حمد الله / دار الفكر الحديث ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٦٤ م - ١/ ٩١ -٩٣ .. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ١٩٤٨ ، ١٣٤/٣ . بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢/ ٢٣٠ .

(٢) الفهرست لابن النديم المطبعة الرحمانية بمصر ، ص ١٢٠ .

(٣) معجم الأدباء ، جـ ٤ ص ٢٨٨ .

(٤) الفهرست ، ص ٩٤

(٥) معجم الأدباء ، ٨٤/٤

(٦) الكتاب لسيبويه - طبعة بولاق بمصر سنة ١٣١٦ هـ ، جـ ١ ص ٣٤٥ .

(٧) نزهة الألباء في طبقات الأدباء - لابن الأنباري - تحقيق أبي الفضل إبراهيم - مطبعة المدني ، ص ٦٤ ، وأخبار النحويين البصريين للسيرافي - تحقيق طه الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي ، مطبعة الحلبي بمصر ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م ، ص ٤٩ .

(٨) المدارس النحوية ، شوقي ضيف - طبعة دارالمعارف بمصر .

(٩) همع الهوامع ، ٢٣٨/١ .

(١٠) شرح الكافية للرضي ، الطبعة الأولى سنة ١٢٧٥ هـ ، ٢٦/١ - الهمع ٤٧/١ . الإيضاح في علل النحو للزجاجي - تحقيق مازن المعارك - مكتبة دار العروبة ، ص ١٣٠ .

(١١) المدارس النحوية ، ص ١٠٧ - ١٠٨

(١٢) الهمع ٢ / ١٠ .

(١٣) الخصائص لابن جني - تحقيق محمد علي النجار - مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م ، ٧٤/٢ .



(١٣) الخصائص لابن جني ـ تحقيق محمد علي النجار ـ مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م ٢٠ /٧٤ .
(١٤) الفهرست ، ص ٨٨ .
(١٥) الفهرست ، ص ٨٨ ، مفتاح السعادة ١٥٧/١ .
(١٦) الفهرست ، ص ٨٨
(١٧) نفس المرجع والصفحة
(١٨) الانتصار ، ص ١٠١ ـ ١٠٥
(١٩) الفهرست ، ص ٨٨ ـ مفتاح السعادة ١٥٧/١
(٢٠) الخصائص ٢٠٦/١
(٢١) هو أحمد بن ولاد صاحب كتاب (المقصور والمحدود) والذي توفي سنة ٣٣٢ هـ ، وقد أشار ياقوت إلى كتاب الانتصار وسماه : (الانتصار لسيبويه فيما ذكره المبرد) معجم الأدباء ٢٣/٤ . ومن الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٧٠٥ .
(٢٢) المبرد حياته وآثاره ، تأليف : أحمد حسنين القرني ، وعبد الحفيظ فرغلي ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، سنة ١٩٧١م.
(٢٣) نفس المصدر السابق ، والصفحة .
(٢٤) المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ، دار إحياء الكتب ، عيسى البابي الحلبي ـ الطبعة الرابعة ، سنة ١٣٧٨ هـ ، ١٩٥٨ م ، ٣٢٠/٢ .
(٢٥) هذا البيت من بحر الطويل ، وقد نسبه سيبويه إلى المرار الأسدي ، وأشار ابن يعيش ـ (شرح المفصل ٦٤/٦) إلى أن بعضهم رواه في شعر مالك بن رغبة الباهلي .
(٢٦) هذا البيت من المتقارب ولم ينسبه سيبويه لقائل .
(٢٧) شرح الكافية ١٨٣/٢.
(٢٨) كتاب الدرر اللوامع على همع الهوامع ١٢٥/٢.
(٢٩) شرح ابن عقيل على الألفية ، هامش ٣٢٤ .
(٣٠) الكتاب ، ٩٩/١.
(٣١) المقتضب للمبرد ـ تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ ـ ١٣٨٨ هـ ، ١٤/١.
(٣٢) هذا البيت من بحر الوافر ، نسب للكميت ولكن هذه التسمية غير صحيحة كما قال البغدادي (الخزانة ٨٣/٤ ـ ٨٤) ـ والصحيح أنه لفروة بن مسيك المرادي ، كما نسبه إليه سيبويه والمبرد (الكامل ١٠/٤) .
(٣٣) من تلك الشروط : ألا ينتقض النفي بإلا ـ وألا يتقدم خبرها على اسمها ، وهو غير ظرف ولا جار ولا مجرور ـ وألا يتقدم معمول الخبر على الاسم وهو غير ظرف ولا جار ولا مجرور ، وألا تتكرر ما ، راجع شرح ابن عقيل على الألفية ٣٠٣/١ ـ ٣٠٤ .
(٣٤) الكتاب ٤٧٥/١.
(٣٥) نفسه ٣٠٥/٢.
(٣٦) شرح الكافية ٢٤٦/١.
(٣٧) المقتضب ٥١/١.
(٣٨) نفسه ٣٦٣/٢ ـ ٣٦٤ .
(٣٩) سورة فاطر ، آية رقم ٢٨ .
(٤٠) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف ـ للمبرد ـ تحقيق زكي مبارك ـ الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م ١٠/٤ ـ ١١ .
(٤١) شرح المفصل ١٤١/٩.
(٤٢) الكتاب ـ طبعة بولاق ٣١٢/١.
(٤٣) الكتاب ، بولاق ٢٧٧/١.
(٤٤) شرح المفصل ١٤٢/٩ ـ ١٤٣.
(٤٥) شرح الشافية ٣٨٢/٢.

(٤٦) شرح الأشموني ٤/٢٠٢.
(٤٧) جاشية الصبان ٤/٢٠٢.
(٤٨) شرح شافية ابن الحاجب ٤/٣٠١.
(٤٩) المقتضب ١/٥٦.
(٥٠) نفسه ص ٦٠.
(٥١) نفسه ص ٦٣.
(٥٢) نفسه جـ ١ هامش ص ٥٦.
(٥٣) كتاب سيبويه ـ طبعة بولاق جـ ١ ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.
(٥٤) كتاب همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ١٣٢٧ هـ ، جـ ١ ص ١٥١ ـ ١٥٢.
(٥٥) سورة البقرة ، آية رقم ٢٥٩.
(٥٦) حاشية الصبان على شرح الأشموني ، جـ ١ ص ٣٦٧ .
(٥٧) المقتضب للمبرد ، جـ ٢ ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ .
(٥٨) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، ٢/١٦٥ ـ المزهر ٢/٣٧٢
(٥٩) الخصائص ، ١/٢٠٦
(٦٠) أشار ابن مالك إلى هذه المسوغات بقوله : (شرح ابن عقيل ١/٦٣٢ ، ٦٣٣) .

ولم ينكر غالبا ذو الحال إن   لم يتأخر أو يخصص أو يبن
بعد نفي أو مضاهته كـلا   يبغ امرؤ على امرئ مستشهدا

(٦١) شرح التصريح على التوضيح ـ خالد الأزهري ـ المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٣٢٥ هـ .
(٦٢) الكتاب ١/٢٧٢.
(٦٣) التصريح ١/٣٧٨.
(٦٤) الانتصار ص ١٣٦.
(٦٥) المقتضب ٤/٢٨٦.
(٦٦) سورة الأنبياء ، آية رقم ٢٢.
(٦٧) شرح المفصل ٢/٧٩.
(٦٨) البيت لعمرو بن معدي كرب ـ وهو من بحر الوافر.
(٦٩) الكتاب ١/٣٧٠.
(٧٠) الانتصار ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٧١) نفس المرجع ، ص ٥٤.
(٧٢) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب .
(٧٣) الهمع ، ١/٢٢٩.
(٧٤) المقتضب ٤/٤٠٨.
(٧٥) الخصائص ٣/٢٨٧ ـ المزهر ٢/٣٧٢
(٧٦) نصوص في النحو العربي من القرن الثاني إلى الرابع ـ يعقوب البكر ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ، ١٩٧٠ م . ص ٢٧٤ .
(٧٧) إنباه الرواة ٢/٨١.
(٧٨) معجم الأدباء ، ٧/١٠٨.
(٧٩) إنباه الرواة ٣/٢٤٢.
(٨٠) طبقات الزبيدي ١٠٨ ـ ١٠٩ ـ إنباه الرواة ٣/٢٤٢.
(٨١) طبقات الزبيدي ٢٣٦.
(٨٢) نفسه ص ١٥٦.
(٨٣) نفسه ص ١٥٦.
(٨٤) نفسه ص ١٢٧.
(٨٥) نفسه ص ٢٣٦ ـ بغية الوعاة ٢/٢٢٩ .

(٨٦) قال المبرد : « وكذلك ما نعته بالنفس في المرفوع » المقتضب ٣/١١٨ . وقال أيضا : « وأجمع لم يكن نكرة إنما هو معرفة ونعت) ـ المقتضب ٣/٣٤٢ .

(٨٧) قال : (باب ألفات الوصل والقطع) المقتضب ٢/٨٧ وراجع الكتاب ٢/١٢٢ ـ ٢٤٤ .

(٨٨) فنجده يستعمل الرفع بدلا من الضم للمنادى المفرد فيقول : يا حارُ فرفع ـ المقتضب ٤/٤ ، ونجده يستعمل الجزم بدل البناء على السكون ـ المقتضب ٤/٨٣ .

(٨٩) المقتضب ٤/٢٣٣ ـ الكتاب ١/٣٢٥ .

(٩٠) المقتضب ٤/٢٩٩ ـ ٣/٦٨ ـ الكتاب ٢/٢٣ .

(٩١) قال ابن كيسان : « نظرنا في كتاب سيبويه فوجدناه في الموضع الذي يستحقه ، ووجدنا ألفاظه تحتاج إلى عبارة وإيضاح ، لأنه كتاب ألف في زمان كان أهله يألفون مثل هذه الألفاظ فاختصر على مذهبهم « راجع خزانة الأدب ١/١٧٩ ، وقال أبو جعفر النحاس : « ورأيت علي بن سليمان يذهب إلى غيره : قال ابن كيسان ، قال : عمل سيبويه كتابه على لغة العرب وخطبها وبلاغتها ، فجعل فيه بينا مشروحا ، وجعل فيه مشتبها ، ليكون لمن استنبط ونظر فضل ، وعلى هذا خاطبهم الله عز وجل بالقرآن : قال أبو جعفر : وهذا الذي قاله علي بن سليمان حسن ، لأن بهذا يشرف قدر العالم وتفضل منزلته، إذ كان ينال العالم بالفكرة واستنباط المعرفة ، ولو كان كله بينا لاستوى في علمه جميع من سمعه، فيبطل التفاضل ولكن يستخرج منه الشيء بالتدبر ، ولذلك لا يمل لأنه يزداد في تدبره علما وفهما » ، راجع مقدمة الكتاب تحقيق عبد السلام هارون ١/٣٠ ـ ٣١ . وقال النجدي في كتابه سيبويه إمام النحاة : « والواقع أن مفردات الكتاب لا غموض فيها ولا غرابة ، وإنما الغرابة في تأليفها ، وصياغة العبارة فيها ، وفي الإشارة العابرة » .

(٩٢) الكتاب ٢/٣٠٤ .

(٩٣) المقتضب ١/١٠ .

(٩٤) الكتاب ١/٢٢٤ .

(٩٥) المقتضب ١/٢٦ .

(٩٦) الكتاب ١/٢١٨ .

(٩٧) المقتضب ١/٢٨ .

(٩٨) الكتاب ٢/٣٠٥ .

(٩٩) المقتضب ١/٤٧ .

(١٠٠) الكتاب ١/٤١٠ .

(١٠١) المقتضب ٢/١٠ .

(١٠٢) الكتاب ١/١٩ .

(١٠٣) المقتضب ٣/١٨٩ .

(١٠٤) تطور الدرس النحوي ، حسن عون ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ، ١٩٧٠م ، ص ٦٥ .

مراجع البحث

(١) أخبار النحويين البصريين : أبو سعيد السيرافي تحقيق : طه محمد الزيني ، ومحمد عبد المنعم خفاجي ـ مطبعة الحلبي بمصر ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م

(٢) إنباه الرواة على أنباء النحاة : جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف القفطي تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة دار الكتب ، سنة ١٩٥٠ م .

(٣) الانتصار أو نقض ابن ولاّد على المبرد في رده على سيبويه : مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧٠٥ نحو .

(٤) الإيضاح في علل النحو : أبو القاسم الزجاجي تحقيق الدكتور مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة.

(٥) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة السيوطي ـ تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ـ الطبعة الأولى ، سنة ١٣٢٦ هـ .

(٧) تطور الدرس النحوي الدكتور حسن عون معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ، سنة ١٩٧٠ م.
(٨) خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .
(٩) الخصائص ، ابن جني ـ تحقيق محمد علي النجار ـ مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ م .
(١٠) سيبويه إمام النحاة : علي النجدي ناصف ـ نشر مكتبة النهضة المصرية بمصر ـ مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٥٣ م
(١١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : ومعه كتاب : منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل لمحمد محيي الدين ـ مطبعة الفجالة .
(١٢) شرح أبيات سيبويه : أبو محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي ـ تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم ـ منشورات مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ـ م .
(١٣) شرح الأشموني على الألفية : تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م .
(١٤) شرح التصريح على التوضيح : خالد بن عبد الله الأزهري ـ المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٣٢٥ هـ .
(١٥) شرح شافية ابن الحاجب ـ لرضي الدين الاسترابادي مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي ـ تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاق ومحمد محيي الدين ـ مطبعة حجازي بالقاهرة .
(١٦) شرح الكافية ـ للرضي ـ الطبعة الأولى ، ١٢٧٥ هـ .
(١٧) شرح المفصل ـ موفق الدين يعيش بن علي (ابن يعيش) ـ المطبعة المنيرية .
(١٨) طبقات النحويين واللغويين : أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي ـ تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ـ الطبعة الأولى ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
(١٩) الفهرست : ابن النديم ـ المطبعة الرحمانية بمصر .
(٢٠) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف ـ المبرد تحقيق الدكتور زكي مبارك ـ الطبعة الأولى ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م
(٢١) كتاب سيبويه : طبعة بولاق ، ١٣١٦ هـ
(٢٢) كتاب سيبويه: تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ـ جـ١ـ دار العلم بالقاهرة ، ١٩٦٦ م .
(٢٣) كتاب همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : السيوطي ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى ، ١٣٢٧ هـ .
(٢٤) المبرد حياته وآثاره : أحمد حسنين القرني ـ وعبد الحفيظ محمد علي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١م
(٢٥) المدارس النحوية : دكتور شوقي ضيف ـ طبعة دار المعارف بمصر .
(٢٦) المزهر في علوم اللغة وأنواعها : عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار إحياء الكتب ـ عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨ هـ ، ١٩٨٥ م .
(٢٧) معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ، جـ ٤ ، جـ ٧ ، مكتبة عيسى الحلبي وشركاة بمصر .
(٢٨) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب : ابن هشام : تحقيق : الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ـ دار الفكر الحديث، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .
(٢٩) مفتاح السعادة ومصباح السيادة : أحمد بن مصطفى الشهير بطاشي كبري زاده ، تحقيق : كامل بكري ـ وعبد الوهاب أبو النور ـ مطبعة الإستقلال الكبرى .
(٣٠) المقتضب : أبو العباس محمد بن زيد المبرد ، ٤ أجزاء ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ـ القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٣٨٨هـ .
(٣١) مقدمة المقتضب للمبرد ـ محمد عبد الخالق عضيمة ـ نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي ، ١٣٨٥ هـ .
(٣٢) نزهة الألباب في طبقات الأدباء ، أبو البركات بن الأنباري ـ تحقيق أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة المدني .
(٣٣) نصوص في النحو العربي من القرن الثاني إلى الرابع ـ دكتور يعقوب البكر ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٧٠ م
(٣٤) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـ أبو العباس شمس الدين محمد ابن أبي بكر بن خلكان ـ تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ١٩٤٨ م .

الصورة الفنية
في شعر الطرد في معلقة لبيد

د. حسن عيسى أبو ياسين

قال لبيد :

١	....أفتلك أمْ وَحْشيَّة مَسْبوعَة	خذلَت وَهَادِيَةُ الصُّوارِ قوامُها
٢	خنْساءُ ضَيَّعَت الفَرِيرَ فَلَمْ يَرِمْ	عُرْضَ الشَّقائِقِ طَوْفُها وبُغامُها
٣	لمُعَفَّرٍ قَهْدٍ تنازع شلْوَه	غُبْسٌ كَواسِبُ لا يُمَنُّ طعامُها
٤	صادفْن منها غِرَّة فأصبْنها	إنَّ المنايا لا تُطِيشُ سهامُها
٥	بائتٌ وأسْبَلَ واكفٌ مِنْ دِيمَةٍ	يَرْوِي الخمائلَ دائماً تسْجامُها
٦	يعلو طريقةَ مَتْنِها مُتواتِرٌ	في ليلة كَفَرَ النجومَ غَمامُها
٧	تَجْتافُ أصْلاً قالصاً مُتَنَبِّذاً	بعجُوبِ أنْقاءٍ يَميلُ هيامُها
٨	وتضيءُ في وَجْه الظلامِ مُنيرةً	كجُمانَة البَحْرِيِّ سُلَّ نظامُها
٩	حتَّى إذا انْحَسَرَ الظلامُ وأسْفَرَتْ	بَكَرَتْ تَزِلُّ عن الثرى أزلامُها
١٠	عَلِهَتْ تَرَدَّدُ في نِهاءِ صَعائد	سَبْعاً تؤاماً كاملاً أيامُها
١١	حتى إذا يَئِسَتْ وأسْحَقَ حالِقٌ	لَمْ يُبْلِهِ إرْضاعُها وفِطامُها
١٢	فَتَوَجَّسَتْ رِزَّ الأنيس فراعَها	عنْ ظَهْر غَيْب والأنيسُ سقامُها
١٣	فَغَدَتْ كلا الفَرْجَيْنِ تَحْسَبُ أنَّه	مَوْلَى المخافَةِ خلفُها وأمامُها

١٤ حتـى إذا يَـئس الرُّمـاةُ وأرْسَلُـوا غُضُفًـا دَواجِـنَ قَافِـلاً أعْصامُهـا
١٥ فَلَحِقْـنَ واعتَكَـرَتْ لها مَدريَّـةٌ كالسَّمْهَرِيَّـة حَدُّهـا وتَمامهـا
١٦ لِتَذُودَهُـنَّ وأيْقَـنَتْ إنْ لم تَـذُد أنْ قَدْ أحمَّ من الحُتُوفِ حِمامُها
١٧ فَتَـقَصَّدَتْ منها كَسابِ فَضُرِّجَتْ بِدَمٍ وغُودِرَ في المَكَرِّ سُخامُها
* أوَ لَمْ تَكُنْ تَـدْرِي نَـوارُ بأنَّنِـي وَصَّالُ عَقْـدِ حبائِـلٍ جَذَّامُهـا

هذه القطعة من معلقة لبيد بن ربيعة العامري إستوقفتني دون سائر أجزاء المعلقة لما وجدته فيها من سمات النضج الفني التي أخذت بأطرافها جميعا حتى بدت في جملتها وكأن براعة جيل من الشعراء الفحول من أصحاب الواحدة قد انتهت عندها ، إذ يعد لبيد آخر جيله من الفحول المذكورين ، عاصر منهم أعلاهم كعبا في مذهب الصنعة، أعني زهيرا الذي توسع في هذا المذهب حتى بلغ فيه شأوا لا يدرك . فقد نهض به نهضة واسعة بدا كأن أسبابه جميعا إنتهت بين يديه ، فهو يملك أزمتها ، لا يكاد ينازعه فيها غير تلميذه لبيد حين صنع قطعته الفنية هذه التي بين أيدينا .

وقد هممت أن استدعي أظهر سمات هذا المذهب الفني فأجعلها بين يدي قراءتي وتحليلي لهذه القطعة وما أيسر ذلك علينا حين نلتمسه في مظانه التي عنيت بالفن ومذاهبه في الشعر العربي ، ولكننا عدلنا عن ذلك حتى لا نقيد هذا التحليل بأسباب جعلناها بين يديه مقدما ، وربما تطلعنا إلى أبعد من ذلك حين رأينا أن نجعل النص نفسه يجلي عن تلك السمات .

إن أول ما يلفتنا في هذه النص ، هذه الوحدة الموضوعية التي انتظمت أبياته السبعة عشر . فهي في جملتها قصة ، تتابعت فصولها على بقرة وحشية ، مسبوعة في ولدها، دون أن تدري ، فما تدريه من أمره أنها خذلته حين اشتغلت عنه بقيادة القطيع إلى المراعي ، وحين تنبهت إلى غيابه ادركت أنها ضيعته حيث خذلته ، فراحت تبحث عنه في النواحي طوال سبع ليال مع أيامها ،

حتى أصابها اليأس ، وبينا هي على هذه الحال ظهر في المكان الصيادون ، وانتقلت القصة بظهورهم إلى فصول جديدة من الطرد .

هذا مجمل قصة هذه الأبيات ، وغايتي من هذا التحليل أن أجلي عن براعة لبيد في إخراج هذه القصة إخراجا لعلي لا أبالغ في وصفه إذا قلت أنه أشبه ما نسميه اليوم بالإخراج السينمائي حين يعمد فيه المخرج إلى قصة فيصور مشاهدها في مواقع الأحداث نفسها في داخل أطرها الزمنية والمكانية والنفسية ذاتها ، بحيث يستطيع «توظيف» هذه الأطر بوصفها أطرافا رئيسة في الصراع نعم .. نحن أمام مثل هذا العمل تماما ، نتابع فصول قصة ينقلها إلينا لبيد كما تتابعت فصولها في مواقعها الحقيقية .

إن هذه القصة ينتظمها كما ينتظم كل قصة فنية جيدة ثلاثة أبعاد رئيسة : البعد الزمني ، والبعد المكاني ، والبعد النفسي . وفي أطر هذه الأبعاد الثلاثة يتطور الصراع بين أطرافه الرئيسة فيصير إلى فصول ترقى بهذا الصراع درجة بعد درجة حتى تصل به إلى ذروته ، ومن ثم تفضي به إلى نهايته .

ولو أننا إلتمسنا هذه المقومات الفنية في قصة لبيد هذه لوجدنا أنفسنا أمام صورة فنية كلية اتسع محيط إطارها لكل هذا القدر من الأبيات ، فإن نحن أمعنا البصر وأرهفنا السمع ، بدت لنا هذه الصورة الكلية (القصة) وقد توزعت في عدد من الصور الجزئية (الفصول) بدت كل صورة منها كأنها كيان فني قائم بذاته ، وإن عُدَّ جزءاً من الصورة الكلية ، فإن نحن أمعنا النظر مرة ثانية وفي شيء من التأني لأمكننا أن نحصر هذه الصور الجزئية في صورتين رئيستين، هما شطرا الصورة الكلية . بدت بطلة هذه القصة في الشطر الأول تصارع الطبيعة من حولها وهي تبحث عن ولدها ، وبدت في الشطر الثاني وهي تصارع الصيادين وكلابهم من أجل بقائها . فإذا عدلنا عن هذين المشهدين نلتمس الأُطُرَ الثلاثة التي كانت وراء تطورالصراع في المشهدين احتجنا إلى إعادة القراءة مرة وربما غير مرة ، على أنني سأعدل عن هذه المقدمة إلى بيان المرتكزات والأبعاد الرئيسة التي اعتمد عليها الشاعر في تكوين الصورة الفنية،

ومن ثم سأحاول في هذه الدراسة تحليل النص في ضوء هذه الأبعاد والمرتكزات الرئيسة ، آخذاً في تقديري أن الشاعر كان واعيا بها ، مدركا لوظيفتها في بناء صورته الفنية ، وقد بدت لي هذه الصورة في ضوء أبعادها ومرتكزاتها على النحو التالي :

* أولاً : البعد المكاني .
* ثانيًا : البعدالزمني .
* ثالثًا : البعد النفسي .
* رابعًا : شطر الصورة الفنية الأول (البحث عن الفرير) .
* خامسًا : شطر الصورة الفنية الثاني (الطرد) .
* سادسًا : محاولة لتفسير الرمز .

وما دمنا قد إفترضنا أن شطر الصورة الأول يحكي جانبا من قصة هذه البقرة في صراعها مع الطبيعة من حولها وذلك في مرحلة البحث عن الفرير ، وأن صراعها في هذا الشطر من الصورة كان صراعًا مع الزمان والمكان فسوف نجد الشاعر قد عمد إلى البعدين الزمني والمكاني فشكلهما تشكيلا فيه كثير من القسوة حتى جعل منهما طرف صراع قوي شقيت به بقرته شقاء لا حد له ، شقاء أضاف إلى إحباطها النفسي من فقد الولد درجات أخرى من الإحباط .

أولاً : البعد المكاني :

فأما البعد المكاني فقد تحدد في صورة المكان الذي ظنت البقرة أنها خذلت وليدها عنده ، فراحت تبحث في نواحيه عنه . ولبيد يعرض لنا هذه النواحي في عدد من الصور الجزئية حددت أبعاد هذا المكان فإذا هو :

*أرض ذات شقائق ، والشقائق جمع شقيقة ، وهي الأرض الصلبة الغليظة تكون بين رملتين .

*وهو في صورة ثانية أرض ذات رمال ممتدة ، وفضلاً عن صعوبة السير في

الرمال فإن الشاعر يضيف إليها ما من شأنه أن يرفع من درجة هذه الصعوبة فيضاعفها ، فجعلها رمالا ابتلت ثم تلبدت لطول ما أصابها من المطر ، وقد بدت معاناة البقرة من هذه الرمال حين «بكرت تزل عن الثرى أزلامها» .

*وهو في صورة ثالثة أرض ذات أنقاء . ولا يخفى أن وجود هذه الأنقاء أمر فيه كثير من الصعوبة لمن يطلب طريدة ضلت عنه بين الأنقاء التي تحول دون إمتداد البصر فالنقا ، القطعة من الرمل تنقاد محدودبة ، وإنما جئت بصفته لأدلل على صعوبة البحث عنده ... ولكن لبيد لا يكتفي بهذا القدر من الصعوبة فيلح وراء صوة الأنقاء فيحركها حركة ضاعفت من شقاء بقرته بها حين أمال هيامها وهو ما لم يتماسك من رمالها على هذه البقرة، ولو أمعنا النظر في السبب الذي جعل هذه الأنقاء يميل هيامها لوجدناه تمثل في شدة عصف الرياح لها وهذه درجة ثالثة من الصعوبة أضيفت إلى معاناة البقرة من هذه الأنقاء . ولا يزال لبيد يتعقب صورة المكان بمثل هذه الصور الجزئية لإنحائه حتى يضيف له صورة جزئية رابعة .. فإذا هو

*أرض ذات أشجار .. دل على وجودها بقوله « يروي الخمائل دائما تسجامها » وكان يمكن أن يكون وجود هذه الأشجار في المنطقة عاملاً مساعداً يدفع بقرته إلى أن تحتمي بها من المطر المتواصل وخاصة في الليل حين تتوقف عن البحث ، ولكن الشاعر يأبى ألا أن يجعل من وجود هذه الأشجار في المكان عاملا معوقا وكأنه طرف في الصراع معها ، وقد بدت معاناة هذه البقرة من وجود هذه الأشجار مرتين : مرة حين التمست عندها الحماية من الأمطار فلم تظفر بها ، فقد قلصت أغصان هذه الأشجار وتعرت، فلم تمسك عنها المطر وذلك قوله :

« **تجتاف أصلاً قالصاً متنبذاً بعجوب أنقاء** .... »

وتحرير المعنى أنها دخلت وقد اشتد عليها المطر في جوف أصل شجرة قلصت أغصانها .

ومرة ثانية حين تَوَجَّست رِزَّ الصيادين الذين اختفوا بين هذه الأشجار فلم

تستطع البقرة تحديد مكانهم ومن ثم لم تستطع تحديد الجهة التي يمكن أن يكون عندها منجاها .

ثم يضيف لبيد صورة جزئية خامسة للبعد المكاني فإذا هو أيضا ..

*أرض ذات نِهاء ، والنهاء جمع النَّهْي ، والنَّهْي قال في اللسان «الموضع الذي له حاجز ينهي الماء أن يفيض منه ، وقيل هو الغدير في لغة أهل نجد » ، وأحسب ألاّ يكون للموضع مثل هذه الصفة إلا إذا وجد فيه الماء فإن قيل غير هذا قلنا إن الشاعر دل على حاله هذه بكثرة الأمطار التي نزلت في هذا المكان، « وأسبل واكف من ديمة » ، وهي المطرة أقلها يوم ونصف ليلة، امتلأت بها هذه المواضع ، وإنما استطردنا في ذلك لنضيف إلى صعوبة المكان وقسوته بعدا خامسا بدا في هذه الغدران التي حالت بين البقرة وبين حرية الحركة في البحث.

كل هذه الصور الجزئية - وهي خمس - ضمها الإطار العام للصورة الكلية في شطرها الأول كما عَيَّنه ، وتحددت بها صورة المكان في جملته ، فإذا هو أرض ذات شقائق وذات رمال متلبدة مبتلة وذات أنقاء يميل هيامها وذات خمائل قلصت أغصانها وذات نهاء امتلأت بالماء ، وفي بيان حال هذه المواضع كما مرت بنا ما يؤكد قولنا : إن لبيداً شكل البعد المكاني تشكيلا صار به طرفًا قويًا في الصراع مع هذه البقرة في هذا الشطر من الصورة .

ثانيا : **البعد الزمني :**

ولكن ماذا عن البعد الزمني ؟

أقول : إن لبيدا شكله أيضا تشكيلاً قاسيًا ، فجاء به على شاكلة البعد المكاني أو أشد قسوة ، فقد جعل مقداره « سبعًا تؤامًا كاملاً أيامُها » أي سبع ليال اكتملت أيامها ، فالتؤام جمع توأم وقد جعل أيام هذه الليالي كاملة ليدل على أنها كانت من أيام الصيف وشهور الحر . وإذا كان من تقاليد شعر الطرد ونمطية البعد الزمني فيه أن يكون دائما في الصيف وفي أيام منه بعينها يشتد فيها هجيره مما يدفع بحيوان الصحراء إلى الخروج لطلب موارد المياه ، فإن

شاعرنا - وإن كان قد التزم بهذه النمطية الزمنية - إلاّ أن إصراره على مضاعفة الإحساس بقسوة البعد الزمني في نفس بقرته جعله يطيل في الزمن فيمتد به سبع ليال كامل أيامها . وهو أمر لم نألفه في زمن قصص الطرد ، ثم أنه لا يكتفي بإطالة الفترة الزمنية التي استغرقتها الأم في البحث عن ولدها ، رغم أن ذلك في نفسه يكفي لمضاعفة إحساسها بالمرارة ، فوجدناه يضيف إلى البعد الزمني من الأمور ما من شأنه أن يضاعف من قسوته وشدّته فيجعله زمناً ممطراً بمطر لا يكاد ينقطع ليلا أو نهارا فهو ما بين مطر « واكف من ديمة » وقد سبق بيان حاله أو مطر متواتر قَطرُه سواء ما كان منه في النهار أم ما كان منه في الليل الذي بيّن لبيد حاله فقال : « في ليلة كفر النجوم غمامها » ، فزمن الليل مظلم موحش لا يكاد يُرى فيه ما يؤنس وحشة هذه البقرة، فقد توارت نجومه خلف الغمام فزاد ذلك من وحشته وظلمته.

وأحب أن أنبه إلى أن صورة الزمن هذه اختلفت على البقرة باختلاف الليل والنهار طوال سبعٍ تؤامٍ كاملٍ أيامُها كما حددها لبيد .

ثالثا : **البعد النفسي**

بدأ لبيد في صياغة البعد النفسي عندنا إبتداء وتحديداً من الكلمة الثانية في هذه القطعة فقال : « مسبوعة » أي أكل السبع ولدها ثم مضى يصّاعد في هذا البعد النفسي من خلال إضافات لاحقنا بها تباعا حتى وصل بنا إلى ذروة التعاطف والتضامن مع قضية هذه البقرة ومحنتها . وليس هذا فحسب بل لقد وصل بنا إلى درجة بتنا معها وكأنّا شُحنّا شَحْنًا لا مزيد بعده، بل وبتنا نضيق بلبيد . وقد نتهمه بالقسوة وغلظة القلب إذ بدا لنا وكأنه يتلذذ بتعذيب هذه البقرة لكثرة ما حشده في طريقها من معوقات .

وحتى يتضح هذا جليا أمامنا دعونا نبدأ هذا البعد النفسي من حيث بدأه لبيد ثم نرى كيف أخذ يصّعّد به حتى وصل به إلى ذروته .

فهو إبتداء قدم بطل هذه القصة وهي البقرة على النحو التالي :

فهي أولاً : بقرة وحشية ، ومع ما لهذا النوع من حيوان الصحراء من مكانة في نفس العربي لوداعته ورشاقته ، ولجماله الذي يبدو في إتساق سائر أعضائه، ولجماله الخاص المتمثل في عينيه ، فإن لبيدا ارتقى بهذه المكانة درجة أعلى حين أضاف إلى هذه البقرة من الصفات والمقومات ما جعلها بقرة ليست كسائر البقر، فهي (خَنْساء) ، والخنس تأخر أرنبة الأنف وهو أشد ما يكون جمالا في هذا النوع من البقر .

وهي ثانيًا : من الصُّوار [1] ، وهو القطيع من البقر لا يخالط بياضه شيء ، فهو بياض خالص.

ولئن جعل لبيد هذه الصفة لسائر القطيع فقد جعل لبقرته هذه بياضًا فوق بياض الصوار كله ، فهو بياض متألق يبهر العين ، فلا تكاد تستقر فيه ، وأشبهه بجمانة البحري فقال :

وتضيءُ في وجه الظلام مُنِيرَةً ... كجُمانَةِ البَحْرِيِّ سُلَّ نِظامُها

وهي ثالثًا : بقرة مقدمة في قطيعها لها من أسباب الذكاء والخبرة والقوة أيضا ما يجعلها تهدي بسائر البقر إلى مراعيه وتقود به سبل النجاة إذا ما أحيط به .

فقال : « وهادية الصوار قوامها » .

حتى إذا اطمأن لبيد إلى أنه بلغ بنا الغاية من الإعجاب بهذه البقرة ، مضى فأخبرنا أنها « مَسْبُوعة » أكل السبع ولدها . فأثار فينا أول درجات الشعور بالآسى والحزن .. ولعلي لا أسرف على نفسي ولا على هذه البقرة إذا قلت إن هذا الشعور من الأسى والحزن تحول في نفس هذه البقرة من ناحية وفي نفوسنا نحن أيضا من ناحية ثانية إلى أول درجات الإحباط النفسي ، وسنرى صحة هذا الرأي حين نتابع لبيدا وهو يلح على تصعيد هذا الشعور بالإحباط درجة بعد درجة حتى يصل به غايته لا في نفس البقرة فحسب ، ولكن في نفوسنا نحن معشر المتابعين لفصول هذه القصة وحتى يتبين صحة الجانب الثاني من هذا الرأي

(١) قال : الصوار والصوار القطيع من البقر والعدد أصورة والجمع صيران .(اللسان / صور)،

دعونا نعيد قراءة البيتين الأول والثاني :

أفتلك أم وحشية مسبوعة ... خذلت وهادية الصوار قوامها

خنساء ضيعت الفرير فلم يرم ... عرض الشقائق طوفها وبغامها

فالذي وقع في نفس هذه البقرة أنها ضيعت الفرير حين خذلته فراحت تبحث عنه متعلقة بأمل العثور عليه . وقد ظلت متعلقة بهذا الأمل يدفعها هذا التعلق إلى مضاعفة الجهد في البحث .. فالأمل قائم في نفس هذه الأم بينما انقطع منه الرجاء في نفوسنا نحن حين لفتنا لبيد إلى مكان قصيّ في الصور الكلية ، فأطلعنا على الحقيقة المرة ووضعنا أمام مشهد كم حمدنا للبيد إنسانيتة وشفافيته أن غيّبه عن عين هذه الأم إذ بدا فيه ذلك الجؤذر الأبيض وقد التقت عليه ذئاب مفترسة غُبْس كواسب لا يمن طعامها تتنازع فيما بينها أشلاءه ، بينما تناثرت بقاياه معفرة بتراب الأرض.

فإذا وازنا بين درجة الإحباط النفسي التي أصابت البقرة لفقد وليدها ، وبين ما أصابنا نحن حين عريّت أمام أعيننا الحقيقية ، بدا لنا أن ما أصابنا من الإحباط أكبر من الذي أصاب البقرة ، فبينا البقرة مقيمة على أمل العثور على الولد ظنًا منها أنها فقدته .. إنقطع هذا الأمل عندنا إنقطاعا لا رجاء فيه، بعد أن شهدنا بأم أعيننا ما صار إليه هذا الوليد .

وهنا ينبغي أن نتحسس تحرك نوعين من الشعور عندنا كلاهما أشتد علينا ونحن نرقب تعاقب الليل والنهار على هذه البقرة وهي تبحث عن الوليد في ظرفين زمني ومكاني وفي كليهما شقاؤها ، فأول الشعورين يحرك فينا قلقا وترقبا يثور كلما اقتربت الأم من الناحية التي بدت فيها صورة الوليد وقد مزقته الذئاب ، وذلك رحمة بها أن تفجع بهذا المشهد الرهيب ، وثاني الشعورين حرك فينا إشفاقا على هذه الأم وهي تتعلق بأمل قُطع رجاؤه ، ومع ذلك تلقى كل هذا العناء في البحث .

أترى بعد أن قدمنا لك بهذا الذي قدمنا ، قد بقي في نفسك شك من أن الشاعر عمد إليك عمدا فصعد في نفسك كل هذا القدر من المشاعر بوصفك المتابع لوقائع هذه القصة ..

فالبعد النفسي في هذه القصة له خطان واضحان :

خط بدت عليه درجات الإحباط النفسي التي أصابت البقرة ..

وخط ثانٍ بدت عليه درجات من المشاعر النفسية التي أصابت المتابع لوقائعها ولبيدٌ يعمد إلى هذا الخط تارة ، وإلى ذاك تارة أخرى فقد أمكننا حتى الآن أن نقرأ قراءة نفسية في خط البقرة ثلاث درجات من الإحباط :

درجة نشأت في نفسها من فقد الوليد ، ودرجة ثانية تبعتها من قسوة البعدين المكاني والزماني عليها . وهذه درجة ثالثة .. أحدثك عنها الآن .. إذ أضافها لبيد إلى هذه البقرة من صواحبها .. فما منشأ هذه الدرجة دعنا نقرأ البيت الأول قراءة ثالثة :

أفتلك أم وَحْشيَّةٌ مَسْبُوعةٌ *خَذَلَتْ وهاديَةُ الصّوارِ قوامُهـــا*

والشاهد هنا في قوله (خذلت) ثم في قوله بعد ذلك (وهادية الصّوار قوامها). حرر شارحو المعلقات المعنى على النحو التالي : قال الـزوزنـي : (بقـرة وحشـية افتـرس السبـع ولـدهـا حين خذلتــه أي انفصلت عنه . وذهبت ترعى مع صواحبها) إلى هنا يمكن أن نقول إنه إهمال من الأم إذ تركت رعاية وليدها وهو أشد ما يكون إليها حاجة وذهبت لترعى مع صواحبها ، ولكن الأمر قد يبدو أبعد من ذلك حين نحرر المعنى الآخر : (وهادية الصّوار قوامها) قال :

(وقوام أمرها الفحل الذي يتقدم القطيع من بقر الوحش) أي الذي يهدي بهذا القطيع إلى المراعي الخصبة ويقودها ..

وهنا نقول إن البقرة ما خذلت وليدها إلا لتقوم بواجبها نحو سائر القطيع فتهدي به وتقوده .. كأن الشاعر من وجه آخر قال إنها آثرت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ولكنها حين إبتليت بمحنة فَقْد الوليد مضى سائر القطيع عنها وخلفها وحيدة تواجه مأساتها في مثل هذا المكان المقفر المخوف .

ألا ترى إلى أن الشاعر قصد إلى هذا المعنى أيضا قصدا ليجعله واحدا من درجات الإحباط النفسي التي اختلفت على هذه البقرة ، حين خذلتها صواحبها في ساعة هي أشد ما تكون فيها حاجة إليهن ..

وهنا نستطيع أن نقول إن درجة ثالثة من درجات التصعيد النفسي أخذت مكانها أيضا فوق الخط النفسي للبقرة .

وهكذا نجح لبيد في أن يحيط تطور الصراع في جميع المشاهد التي اختلفت على هذه البقرة بثلاثة أطر : زمني ومكاني ونفسي ، وهو في جميعها يشكلها تشكيل الذي عزم على أن يجعل منها طرفًا واضحًا وقويًا في الصراع مع هذه البقرة فجاءت على الصورة التي قدمنا .

فإذا عدلنا بك عن هذه الأبعاد الثلاثة لنلتمس معك الصورة الفنية في إطار هذه الأبعاد بدت لنا صورة كلية ضمت مشهدين رئيسيين هما شطراها البارزان.

الصورة الأولى :

وقد تحدد الشطر الأول في مشهد البحث عن الفرير وتحدد معه طرفا الصراع فإذا البقرة طرف أول تحمل كل ذلك القدر من الإحباط النفسي الذي أصابها من فقد الولد من ناحية وخذل وأنانية الصواحب من ناحية ثانية بينما تحدد الطرف الثاني في الصراع فبدأ في معاناتها من البعدين المكاني والزماني .

وقد عمد لبيد إلى هذه الصورة الكلية فأولاها عناية فائقة اتصلت بكل صورها الجزئية التي اتخذت لها مكانا بارزا في هذا الشطر من الصورة لا تخطئه العين .. فلبيد يبني جزئيات هذا المشهد على عدد من الصور الحسية البصرية والسمعية ، ثم يعمد إلى البعدين المكاني والزمني فيوظفهما توظيفًا رائعًا بوصفهما طرفًا رئيسًا في الصراع .. فإذا تأملت هذه الصورة الجزئية في هذا الشطر من الصورة الكلية وجدتها أيضا على نوعين رئيسين تحددت معالمهما في إطار الزمن ، فهما بين صور نهارية وأخرى ليلية .. فالأولى للبقرة

ترصد حركتها واتجاهها ومعاناتها في البحث عن الفرير نهاراً والثانية ترصد معاناتها في البحث عن مكان تحتمي به من المطر ليلا .

فإذا تأملت الصور النهارية .. رأيت هذه البقرة وهي تبحث عن الولد (عرض الشقائق طوفها وبغامها) ، ورأيتها وقد (بكرت تزل عن الثرى أزلامها)، ثم رأيتها بعد ذلك وقد (علهت تردد في نهاء صعائد) ، فهي ثلاث صور جزئية ، فصل بينها طبيعة المكان ، فصورة لها وهي تبحث عرض الشقائق وهي صورة بصرية خالصة حركها لبيد حركة مستمرة بكلمة لها القدرة على نقل الإحساس بمثل هذه الحركة فقال (طوفها) ثم جعلها صورة مسموعة أيضا بقوله (وبغامها)

وإذا كانت كلمة (طوفها) قد نقلت إلينا الإحساس بحركة البحث المستمرة، فإن كلمة (وبغامها) نقلت إلينا الإحساس بنوع من السمع مميز ، وهو البغام .. قال الزوزني .. هو الصوت الرقيق ، وأضاف ابن منظور في اللسان فقال : بل هو أن تصيح على ولدها بأرخم ما يكون من صوتها ولهذا دلالته لا على طبقة الصوت المسموع ودرجته فحسب وإنما على طبيعة الحال التي كانت عليها الأم حين راحت تصدر مثل هذا الصوت) إنها حال الأم المفجوعة ، شديدة الجزع ، فإذا سألنا كيف بدا البعد المكاني طرفا في الصراع قلنا : إن معاناة البقرة بدت في البحث عرض هذه الشقائق الصلبة الغليظة .

فلبيد كما ترى يتعقب الصورة الجزئية حتى يصل بها إلى غايتها من الأحكام، وهذا لعمري أهم ما يتسم به مذهب الصنعة في الشعر العربي.

ثم تأمل الصورة الجزئية الثانية من صور النهار :(بكرت تزل عن الثرى أزلامها) فالبحث هنا مكانة الرمال التي من صفتها أنها مبتلة متلبدة ، وزمانه تحدد في كلمة (بكرت) ومعاناة البقرة من البعد المكاني تحددت في كلمة (تزل) - والصورة في جملتها صورة بصرية متحركة بـ (تزل) .

ومثل هذه الدقة في التصوير نجدها أيضا في الصورة الثالثة من صور النهار (علهت تردد في نهاء صعائد) فهي صورة بصرية متحركة أدت فيها الألفاظ وظيفة عالية القيمة ، إذ بها نُقل إلينا الإحساس ، ليس بالحركة فقط ، وإنما

بالحال التي صاحبت الحركة ، فتأمل ما تؤديه كلمة (علهت) فالعلة كما فسره الشارح هو الإنهماك في الجزع والضجر وبهذا التفسير لا تؤدي الكلمة إلا وظيفة بصرية ، فإذا قرأنا تفسيرها المعجمي على النحو التالي :

العلة : الذي يتردد متحيرا ..

وفي موضع آخر :

العلة : أن يذهب ويجيء من الفزع .

فهذه القراءة الأخيرة أضافت إلى طاقة الكلمة طاقة أخرى تحولت بها من صورة بصرية جامدة إلى صورة بصرية متحركة وإلى هذا أراد لبيد حين اختار بدقة هذه الكلمة ، وقد اعتز هذا المعنى بكلمة (تردد) .. وهكذا أحاط لبيد هذه الصورة الثالثة من صور البحث النهارية بعناية لا تقل عن عنايته بالصورتين الأخريين ، وهي عناية بدت معها هذه الصورة بصرية متحركة ، في حال من الهلع والفزع والتحير ، وفي إطار البعد المكاني وهو (نهاء صعائد) .

هذا ما كان من أمر الصور النهارية التي تعقب بها لبيد حركة البقرة في البحث عن الولد .. وقد بينا من قبل أن لبيدا باين بين نوعين من الصور الجزئية في هذا الشطر من الصورة الكلية ، مضى منها ما كان بالنهار ، فماذا عن صورتها في الليل ؟

ينقل إلينا لبيد صور هذا الجانب نقلا حسيا أيضا فنرى لهذه البقرة أربع صور ، رتبها لبيد ترتيبا بدأ فيه إرتباط المقدمات بنتائجها بحيث جاءت كل صورة منها كأنما هي نتيجة لمقدمة سببية تضمنتها الصورة التي قبلها .. ولبيد في جميع هذه الصور يرصد معاناة البقرة من قسوة البعدين الزمني والمكاني معا بوصفها طرفين رئيسيين في صراع رسم أبعاده على النحو التالي فقال :

بائتْ وأسْبَلَ واكفٌ مِنْ دِيمَةٍ ... يَرْوِي الخمائلَ دائماً تسْجامُها

يعلو طريقةَ مَتْنِها مُتواتِرٌ ... في ليلة كَفَرَ النجومَ غَمامُها

وتضيءُ في وَجْه الظلامِ مُنيرةً ... كجُمانةِ البَحْرِيِّ سُلَّ نظامُها

تَجْتافُ أصْلاً قالصاً مُتَنَبِّذاً ... بعجُوبِ أنْقاءٍ يَميلُ هيامُها

فالبعد الزمني تحدد إبتداء في (باتت) إعلانا من لبيد إلى دخول الزمن في هذه الصورة في الليل .. ثم بين حال هذا الزمن بصورة دقيقة فقال : (في ليلة كفر النجوم غمامها) ثم بنى على هذا الحال نتيجة وهي انصباب المطر من هذا الغمام ثم تعقب هذه المطر فبين حالته أيضا فجعله ما بين (واكف من ديمة) وهي المطرة التي تدوم وأقلها نصف يوم وليلة وبين مطر متواتر لا يكاد ينقطع ، فهما نوعان من المطر لا نوع واحد ، كما قد يتوهم ..

فإذا ما اطمأن إلى أنه حدد البعد الزمني وبين حالته على هذه الصورة التي تجعل منه طرفا في معاناة هذه البقرة ، مضى يحدد البعد المكاني ويبين حالته أيضًا بالصورة نفسها التي سبقت ، فأما المكان فهو أصل قالص متنبذ في عجوب إنقاء ، أي جوف أصل شجرة مُتَنَحٍّ عن سائر الشجر قد انغرز في أصول كثبان من الرمل يميل هيامها .. و هو قوله :

تَجْتافُ أصْلاً قالصاً مُتَنَبِّذاً   بعجُوبِ أنْقاءٍ يَميلُ هيامُها

فالبعد المكاني هنا وكما يبدو يُعَدُّ طرفًا في معاناة البقرة ، كيف ؟ لأنه أصل شجرة قلصت أغصانها أي نقصت عن حدها وارتفعت ، ولهذا فهي لا تقي هذه البقرة من المطر . ثم يتعقب لبيد البعد المكاني ملحًا على اظهاره طرفا في الصراع والمعاناة فقال : (بعجوب أنقاء يميل هيامها) أي ـ يميل ما لا يتماسك من رمل هذه الكثبان من شدة عصف الريح الممطرة على البقرة.

وخلاصة تصوير البعد الزمني والبعد المكاني في هذه الصورة كما بدت على النحو التالي :

أما الزمن فليل مظلم كئيب موحش زاد في ظلمته ووحشته هذه السحب التي تراكمت في سمائه حتى حجبت نجومه ، وهي ليلة شهدت نوعين من المطر لا ينقطع قطرهما . وهي ليلة رِيحَتْ بعاصف دَلَّ عليه الشاعرَ بما انهال من رملِ الكثبان الذي لم يتماسك أمامه.

وقد رتب لبيد على هذه الحال من قسوة البعدين الزمني والمكاني ثلاث صور :

واحدة منها للبقرة في العراء وقد (باتت وأسبل واكف من ديمة) تواتر قطره على متنها ، رتب عليها صورة لها ، بعد أن غسلها المطر فإذا هي :

تضيءُ في وَجْـه الظـلامِ مُـنيرةً   كجُمانـة البَحْـرِيِّ سُلَّ نظامُهـا

ثم ترتب عليها ـ أي على هذه الحال ـ نتيجة أخرى حين راحت البقرة تلتمس لنفسها مكانا تحتمي به من هذا المطر فرأيناها :

تَجْتـافُ أصْلاً قـالصاً مُتَنَبِّـذاً   بعجُـوبِ أنْقـاءٍ يَميـلُ هيامُهـا

وهنا يُدخل لبيد البعدَ المكاني ليتوحَّد مع البعد الزمني فيزيدا مجتمعين من معاناة هذه البقرة .. فإذا الشجرة التي دخلت في أصل جوفها قد قلصت أغصانها فلا حماية ترجى منها .. وإذا الأنقاء التي انغرزت تلك الشجرة في أصولها قد تكسرت عليها فآذتها حين مال هيامها من شدة عصف الريح .

إنه صراع بين البقرة والطبيعة من حولها تمثل في هذه المعاناة التي لقيتها من البعدين الزمني والمكاني ، ما ظلت تبحث عن ولدها ، طوال سبع ليال كامل أيامها .

إنَّ كل ما تقدم كان الشطر الأول من الصورة الكلية جعله لبيد في صورتين رئيستين أيضا تحددتا تحديداً زمنياً فواحدة نهارية .. رأينا فيها أربع صور جزئية وأخرى ليلية . لها مثل الذي لأختها . والصورة في شطرها كله للبقرة ، إذ تصارع الطبيعة من حولها مكانًا وزمانًا بحثًا عن ابنها .

وقد بدا لي خاطر في هذه الصورة دفعني إلى أن أسأل :

لماذا اختارت هذه البقرة تلك الشجرة المتنبذة المتنحية ، المتقلصة أغصانها دون سائر الشجر ، لتدخل في جوف أصلها تحتمي به من المطر ، بينما في المكان (خمائل) مجتمعة كما ذكرنا ؟ .

قَدَّرتُ أنَّ البقرة احترزت لنفسها من أي أمر قد يغتالها وسط الخمائل قبل أن يقدر لها رؤيته ، فقد تحجبه الخمائل الملتفة المجتمعة فأرادت أن تأوي إلى مكان مُصْحِرٍ مُمْتَدٍّ يتيح لها رؤية غير مقيدة .

هذا خاطر .. ولا أدري إن كان يصح أو لا ؟ .

الصورة الثانية :

الصورة الثانية وهي شطر الصورة الكلية أفردها لبيد لصراع البقرة مع الصيادين وكلابهم ..

ولبيد يقدم البقرة طرفًا في هذا الصراع ، بعد أن أحاطها بكل صور الإحباط النفسي ، حتى لقد بدا أن كل شيء من حولها يقسو عليها ويشتد ، فقد اختلفت عليها المآسي واحدة بعد الأخرى مأساتها في فقد الولد ، ومأساتها في خذل الصواحب عند الحاجة ، ومأساتها مع الزمان والمكان ، فكلاهما لا يسعف ولا يعين .

وقد صور لبيد مجمل حال الأم التي صارت إليها في هذا الشطر من الصورة الكلية بصورة جلت عن حالين لا حال واحدة ، فقال :

حتى إذا يَـئِسَتْ وأسْحَـقَ حالِـقٌ لَـمْ يُبْلِـهِ إرْضَاعُهـا وفِطامُهـا

وإذا كانت عبارة (حتى إذا يئست) قد صورت الحالة النفسية للأم ، فإن قوله : (وأسحق حالق) صور الناحية الجسدية ، وقد بدت هذه البقرة واهيةَ القوى قد (اسحق حالقها) أي نَفَدَ ما في ضرعها من اللبن وارتفع . وحتى يدل لبيد على أن ذلك كان من شدة الأعياء ، وطول فترة البحث قال : (لَمْ يُبْلِهِ إرْضاعُها وفِطامُها) أي لم يَنْفَدْ لبنُها من إرضاعها لوليدها ولا من فطامها له ، وإنما انقطع من شدة الإعياء الذي نتج عن معاناتها في البحث عن ابنها طوال هذه الفترة .وإذا كان هذا البيت قد صور مجمل الحال في الشطر الأول من

الصورة فإن في (حتى) التي تصدرته إعلانا من الشاعر على أن الصراع سينتقل إلى الشطر الثاني من الصورة الكلية ، وأن طرفي الصراع فيها قد تحدّدا بالبقرة وهي على هذه الحال من اليأس والضعف ، طرف أول، والصيادين وكلابهم ، وهم على حال من القوة والدربة .

ولذا أُتبع هذا البيت بأول وقائع هذا الصراع في شطر الصورة الثاني ، فقال :

فَتَــوَجَّسَتْ رِزَّ الأنــيس فراعَهـــا عـنْ ظَهْـر غَيْب والأنيسُ سقامُها

ولعمري لقد أراد لبيد أن يَصعَّد بالبُعْد النفسي إلى غايته ، حين أظهر هؤلاء الصيادين على ساحة الصراع في وقت ما كنّا نُقَدِّر فيه ، أن الحَدَث يمكن أن يَصَّعَّد إلى درجة أبعد من الدرجة التي صارت إليها البقرة ، وقد (يئست وأسحق حالقها) فإذا بالصراع يتطور تطوراً سريعًا متجهًا إلى نقطة تعلقت بها أبصارنا ، وحبست عندها أنفاسنا ، فبينما هذه البقرة على تلك الحال ، نأسى لها ولوليدها فإذا بها تتوجس رِزَّ الأنيس . . فكان بداية لصورة أخرى من صور هذا الصراع المرير ، نقلها لبيد ، من خلال صورة كلية ، رُتِّبت جزئياتها ترتيبًا زمنيًا ، بحيث يقود كل جزء إلى جزء بعده . ولنبدأ من حيث بدأ لبيد فقال :

فَتَــوَجَّسَتْ رِزَّ الأنــيس فراعَهـــا عـنْ ظَهْـر غَيْب والأنيسُ سقامُها

وهذه مرحلة أولى من مراحل الصراع في هذا المشهد، وهو صراع نفسي خالص ، نقله إلينا الشاعر بقوله (فَتَوَجَّسَتْ) فالتوجس كما شرحه الشارح «التسمّع » ، فإذا وقفنا عند هذا المعنى بدت الصورة سمعية ولكننا إذا التمسنا المعنى في المعجم وجدناه يعني : « التسمع إلى الصوت الخفي وهو من الوجس أي الفزع الذي يقع في القلب أو السمع ، (اللسان/وجس) فالمعنى ينصرف إلى نوع من التسمع يصاحبه هلع وفزع يقع في القلب وتبدو آثاره على الجسم . وبهذا المعنى تجاوز اللفظ الصورة السمعية إلى صورة بصرية

أيضا ، ويدل على ذلك تعقب لبيد للمعنى في (رِزّ الأنيس) فالرزّ ، هو الصوت الخفي ، لا يعرف مصدره ، ولكنه مميز بالأنيس، فهو صوت إنسان سُمع عن (ظهر غيب) .. وإلحاح لبيد على هذا المعنى ، بالتوجس تارة ، وبالرزّ تارة ثانية، وبـ (عن ظهر غيب) تارة ثالثة ، له دلالته في تعميق الشعور بالهلع والفزع الذي أصاب البقرة ساعتئذ . ثم عَلّل لبيد ذلك كله بقوله : (والأنيس سقامها) ففي وجود الإنسان في هذه المنطقة سقامها أي فناؤها وهلاكها .

هذه الصورة الجزئية قادت إلى الصورة التي بعدها ، فبدت كأنها نتيجة لها أو بعبارة أوضح ، بدت صورة البقرة فيها كأنها رِدَّة فعل لها . وقد جعلها لبيد رِدَّة فعل ذكية لهذه البقرة ، إذْ ماذا يمكن أن نتوقع من البقرة بعد أن تَوَجَّست رِزَّ الأنيس عن ظهر غيب . إلى أين يمكن أن تتجه ؟ إلى الأمام؟ أم إلى الخلف ؟ فمن حيث تقدر أن في الجهة الأمامية منجاتها ، قد تخطىء التقدير ، وتسعى إلى سقامها بنفسها . ومثل ذلك واقع لو قدرت خطأ ، أن منجاتها في غير هذا الإتجاه ...

إنها حقا مأساة .. لأن الخطأ في التقدير معناه الموت المحتم . وكما قَدَّرت أن الإتجاه إلى جهة بعينها قد يكون فيه هلاكها ، قدرت أمراً آخر يدل على ذكائها أيضا ، وهو أن وقوفها على هذه الحال يعرضها بلا شك إلى سهام مُصْمِيَة ، يُحْسِن رميها مثل هؤلاء الصيادين من ذوي الدربة ، ذلك أن وقوفها على هذه الحال يساعدهم على إجادة الرَّمْي والتسديد ومن هنا جاء لبيد بالبيت الذي يليه وكأنه أيضا نتيجة لا بد أن تصل إليها هذه البقرة الذكية فقال :

فَغَدَتْ كِلا الفَرْجَيْنِ تَحْسَبُ أنَّه ... مَوْلَى المَخافَةِ خَلفُها وأمامُها

حركة دائبة لا تكاد تهدأ طرفةَ عين ، في كل إتجاه ، هنا وهناك ، خلفها وأمامها .. وهي صورة بصرية متحركة ، علينا أن نتابعها وندور معها حيث دارت ، مأخوذين بذكاء هذه البقرة ، التي حققت بحركتها المستمرة هذه في كل إتجاه نجاحين اجتمعا لها في وقت واحد . . ذلك أن حركتها المستمرة في

كل إتجاه بحيث لا تصل إلى نهايته أنجاها من الوقوع في كمين الصيادين ، الذين لا ندري حتى الآن في أي ناحية هم يكمنون . ثم إن هذه الحركة المستمرة ترتب عليها أيضا أن طاشَتْ سهام الصيادين ، فالتسديد على هدف متحرك ، في حركة لا تكاد تستقر في إتجاه بعينه أمر صعب، إن لم يكن مستحيلا . . ولذا نجد الشاعر يرتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى جاء بها في البيت الذي يليه ، فالمواقف كما نرى يقود بعضها إلى بعضها الآخر، وذلك على النحو التالي :

حتى إذا يَئس الرُّماةُ فَأَرْسَلُوا ... غُضُفًا دَواجِنَ قَافِلاً أعْصامُها

فَلَحِقْنَ واعتَكَرَتْ لها مَدَرِيَّةٌ ... كالسَّمْهَرِيَّةِ حَدُّها وتَمامُها

لِتَذُودَهُنَّ وأيْقَنَتْ إنْ لم تَذُد ... أنْ قَدْ أحَمَّ من الحُتُوفِ حِمامُها

فَتَقَصَّدَتْ منها كَسابِ فَضُرِّجَتْ ... بِدَمٍ وغُودِرَ في المَكَرِّ سُخامُها

إنها المواجهة إذن ، في موقف لا تملك البقرة فيه إلا الذود عن نفسها ، ودفع خطر الموت المحدق بها ، وقد أيقنت « إن لم تذد أن قد أحم مع الحتوف حمامها » .

ثم تتوالى المشاهد بعد ذلك ، يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر ، وقد كَنّى لبيد عن تلاحقها وتتابعها بعطف بعضها على بعضها الآخر (بالواو) تارة و (بالفاء) تارة أخرى . فيأس الرماة أعقبه إرسال الكلاب . . فلحقن واعتكرت، فتقصدت منها كساب وغادرت في المكر سخام . . وكلتاهما ضرجت بدم .

وحسم لبيد نتيجة هذه المواجهة من حيث لا نقدر ، فغاية ما كنا نتماه لهذه البقرة أن تجد لنفسها منجى من هذا الحصار يفضي بها إلى الهرب ، فإذا بلبيد لا يرضى بهذا الحلّ ، وكأنه قدر أنه أسرف علينا قبل ذلك كثيراً حين راح يلاحقنا ويلاحقها بكل مشاعر الإحباط النفسي ، فليس أقل من أن يختم بما يشفي هذه الصدور من بعض ما أصابها فلم يجعل نجاة هذه البقرة في الهرب ، وهو أمر لو فعله لقبلناه ولكنه جعله بقتلها أعداءها ، فإذا بهذه البقرة تعطف

على هذه الكلاب عطف من تحمل كل هذا اليأس في نفسها وعطف من أيقنت إن لم تزُد ، أن قد أَحَمَّ مع الحتوف حمامها ، فلا ينجلي صراعها مع هذه الكلاب إلا بعد أن تَقَصَّدت منها كسابِ ، فإذا بها على أرض المعترك مضرجة بحمرة الدماءالتي خضبتها ، بينما نرى في جانب آخر من أرض المكر (سخام) وهي كلبة أخرى صريعة لا حياة فيها .

وأول ما تلاحظه على هذا المشهد الختامي . . أن الشاعر رتب أحداثه ترتيبا زمنيا في إطار موضوعي ، فبدت الأحداث متسلسلة تسلسلا زمنيًا ، ومحكومة بالترتيب المنطقي لتطور الحدث . ولعل هذا يظهر بوضوح ، لو تتبعنا تطور الحدث في أبيات هذا المشهد ، التي رتبها الشاعر ترتيب النتيجة على السبب ، فجاءت يفضي كل بيت فيها إلى البيت الذي يليه ، وبحيث يأتي البيت الذي يليه وكأنه نتيجة للبيت الذي تقدم عليه ، وبهذا الترتيب بدا الصراع يتطور درجة بعد درجة فبدأ بقوله : (حتى إذا يئست وإسحق حالق) ، وهي عبارة جعل فيها الشاعر خلاصة ما انتهى إليه الصراع في الطور الأول . . طور البحث عن الولد وما صاحبه من معاناة ثم تطور الصراع ليأخذ الشكل التالي :

التوجس من رزّ الأنيس ← فراعها ← فغدت
كلا الفرجين ← فيئس الرماة من
إصابتها ← فأرسلوا كلابهم على إثرها ←
فلحقن بها ← ترتب عليه أنه لا بد من المواجهة ،
فاعتكرت لتذودهن ← فتقصدت منها كساب ،
وغادرت في المكر سخام .

لقد كان هذا الترتيب الذي أخذ بالأسباب وما ترتب عليها من نتائج من أبرز ملامح هذه الصورة ، وقد زاد في درجة إحساسنا به أنه نقل إلينا بعدد من الصور البصرية الخالصة ، في إطار من الحركة، ففي التوجس صورة بصرية سمعية كما بينا من قبل ، وفيما أصابها من الروع صورة بصرية ، وفي قوله (فغدت كلا الفرجين) صورة بصرية متحركة ، على العين أن تدور معها حيث

دارت حركة هذه البقرة .

ثم تأمل بعد ذلك مشاهد الصراع في أرض المعترك فالصيادون (أرسلوا) كلابهم ، ويتابع لبيد هذه الصورة للكلاب متابعة من يعني بأدق جزئيات الصورة فيقول في صفتها (غضضًا دواجن قافلا أعصامها) .

ثم تتوالى المشاهد بعد ذلك بقوله : (فلحقن) وقوله : (فاعتكرت) ، وقوله: (فتقصدت) ، فكل كلمة من هذه الكلمات تحمل صورة بصرية متحركة ، وربما أضاف إليها لبيد اللون فقال : (فضرجت بدم) .

وعلى الجملة فلبيد في هذه الصورة الفنية الكلية ، بدأ مذهبه الفني واضحًا في صناعتها ، بحيث وجدناه يوزعها في عدد من الصور الجزئية ، فيعطي لكل صورة منها من العناية والدقة ، والمتابعة ما ينهض بها لتكون صورة حسية بصرية، أو سمعية ، أو هما معا ، ثم يعمد إلى صوره فيحركها فيضفي عليها حيوية.. فإذا تَضَامَّتْ هذه الصور الجزئية كانت في جملتها الصورة الكلية .

ثم ماذا بعد . . ؟

بقي أن نحمل الرمز في هذه الصورة على غرضين : واحد منهما مما حملها على مثله القدماء حين قالوا إن نجاة الطريدة أو هلاكها مرتبط بنوع الصلة التي تربط الشاعر بالمرأة ، فإذا عمد الشاعر إلى الطريدة فأنجاها من الصيادين وكلابهم فهو إنما يقرر أنه باق على الود مقيم على العهد معها.. أما إذا عمد إليها فجعلها قسمة بين الصيادين وكلابهم فهو إعلان من الشاعر على أنه قطع كل أسباب الود والعهد معها .

فإن صح هذا ، وأردنا أن نوجه الرمز في هذه القصة معه بدا لنا أن الشاعر حين أخذ بطرف هذه القصة ذكر (نَوار) ، تلك المرأة المُرِيَّة التي شغفته حبًا ، حتى نزعت به نوازع الشوق إلى ديارها بعد حجج خلون منذ آخر عهده بها فقال :

بل ما تذكر من نوار وقد نأتْ وتَقَطَّعَتْ أسبابُها ورِمَامُها

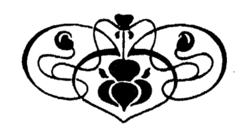
ثم إننا نجد في نهاية الطرف الثاني لهذه القصة ذِكْراً لنوار أيضا - فنوار إبتداء .. ونوار انتهاء . ولا يمنع أن نقول : إن الشاعر أهدى هذه القصة إلى نوار ليُدلَّ على أنه لا يزال يحفظ عهدها ما حفظته ، ويصل ودها ما وصلته .. ولذا قال بعد أن أنهى القصة مباشرة :

أَوَ لَمْ تَكُنْ تَـدْرِي نَـوارُ بأَنَّنِـي   وَصَّالُ عَقْـدِ حبائِـلٍ جَذَّامُهَـا

فإن أصبنا بهذا التوجيه فبها ونعم ، وإلا فإن الرمز فيها يمكن أن يتجه إلى الإرادة والعزم . . وكأنما تمثل لبيد قول القائل : (وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائمُ) فأسقط من نفسه وإرادته وعزيمته على هذه البقرة ، مما جعلها تواجه كل هذه المصاعب وتنتصر عليها في النهاية ، انتصار من يصارعها ولا يحيد عنها ، وهو في الواقع إنما يعرض عزمه وإرادته أمام نوائب الدهر.

ولا يخفى ما في عدم هروب بقرته من المواجهة من إسقاط لقيمة عربية تمثلت في أنفة الرجل يومئذ من الفرار ، إذ كان أهون عليه أن يموت في ساحة القتال ألف مرة على أن يذكر الناس أنه من الفرارين .

هذا مبلغ جهدنا في قراءة هذا النص ، وتحليله ، نسأل الله التوفيق.



السلطنة السنارية ودورها في الحياة الإسلامية السودانية

د. مهدي رزق الله أحمد

مدخل:

إن صلات السودان بجيرانه، خاصة مصر وبلاد العرب، قديمة جداً، إذ أن المتتبع لخيوط تلك الصلات مع مصر يجدها منذ عهد الأسرات المصرية الأولى، ثم تطورت حتى كاد السودان أن يكون مصرياً في معظم جذوره ومظاهره الحضارية في عصر الدولة المصرية الحديثة(١).

وقد كانت التجارة وأهمية تأمين طرقها على رأس أسباب الاحتكاك، ومن ثم التسرب الحضاري المصري إلى الدويلات التي قامت في شمال السودان، مثل دويلة كوش(٢) اتخذت مروي عاصمة لها بعد نبتة(٣).

وعندما سقطت دويلة كوش في نحو منتصف القرن الثالث الميلادي، تلا ذلك فترة غموض دخل السودان بعدها في نفوذ المسيحية. إذ أنه بحكم العلاقات التاريخية بين مصر والسودان انفتح المجال أمام المسيحية حتى غدا لها ثلاث دويلات في شمالي السودان، الأولى: «نوباديا» أو النوبة وعاصمتها فرس، والثانية «المقرة» وعاصمتها دنقلة العجوز، والثالثة «علوة» وعاصمتها سوبا(٤).

ولظروف عديدة مجتمعة، على رأسها الوجود العربي الإسلامي في مصر وتغلغل العروبة والإسلام إلى السودان من الشرق والشمال، واحتكاك أقرب تلك الدويلات إلى مصر، مع الحكام المسلمين هناك، انفصلت تلك الدويلات عن منبعها، وأصبحت لقمة سائغة لتبتلعها ببطء شديد القوى العربية الزاحفة في موجات متلاحقة من منطقة البجة بشرقي السودان ومن مصر ومن بقية شمالي إفريقية، ولم تجدها المقاومة لهذا الزحف مدى تسعة قرون(٥).

أما بالنسبة لصلات السودان ببلاد العرب، فقد كانت أيضاً قديمة، فمثلاً، في القرنين

السابقين لميلاد المسيح عليه السلام، وصلت السودان جماعات صغيرة من حِمْيَر وأقامت على النيل الأزرق ونهر عطبرة وربما تقدمت شمالاً، ودخلت النوبة وغرباً في كردفان ودارفور وما وراء ذلك[٦].

إن دخول العرب إلى السودان قبل الإسلام، لم يكن له كبير أثر أولاً، لأنهم دخلوا في جماعات صغيرة، انحصر أثرها في الأجزاء الشرقية غالباً، وثانياً، لأنهم لم يسهموا بثقافة أو دين كما فعلوا في الإسلام، أما دخولهم إليه في الفترة الإسلامية، فهو مرحلة مهمة من مراحل تاريخ السودان الحضاري، أضافت إلى أجناس البلاد الأصلية عنصراً دموياً جديداً، وأمدته بالدين الإسلامي واللغة العربية والثقافية الإسلامية، وحوّلت اتجاه البلاد السياسي والفكري والاجتماعي، وربطته بالعالم الإسلامي.

ومما مهد لازدياد تلك الهجرة بعد الإسلام، اتساع نطاق التجارة في ظل الإسلام ووجود الحماية التي تكفلها الدولة الإسلامية للقبائل التي تريد الهجرة من الشمال إلى الجنوب، وكان من البدهي أن يمتد الدين الإسلامي من مصر بالذات إلى السودان.

لقد اتجهت سياسة المسلمين، منذ سنة ٦٤١م[٧]، بعد أن تم لهم فتح مصر مباشرة، إلى فتح بلاد النوبة (السودان) للمحافظة على الحدود الجنوبية لمصر، وتأمين الطرق التجارية البرية والبحرية التي تربط مصر والسودان[٨]. فعندما أرسل عمرو بن العاص جيشاً بقيادة عقبة بن نافع لفتح النوبة سنة ٦٤١م كانت الخسائر فادحة لشدة المقاومة النوبية ومهارة النوبة في الرمي بالسهام، حتى أطلق عليهم المؤرخون العرب اسم «رماة الحدق» ، ولذا لم يتمكن المسلمون من التوغل جنوباً فهادنوا النوبة[٩] .

وعندما علم النوبيون بعزل عمرو بن العاص ووفاة الخليفة عمر، خرقوا الهدنة وهاجموا صعيد مصر، فتصدى لهم عبد الله بن أبي السرح، وطاردهم حتى عاصمة المقرة سنة ٦٥٢م[١٠]، وأجبرهم على الصلح الذي عرف في التاريخ بـ «البقط»[١١] والذي يتلخص في تسهيل تبادل التجارة وحفظ المسجد الذي بناه المسلمون في دنقلة ـــ عاصمة النوبة ـ ودفع بقط مقداره ثلثمائة وستين رأساً من الرقيق كل عام . واستمرت المعاهدة سارية المفعول لمدة ستة قرون. تمكن المسلمون في ضوئها من ممارسة التجارة والدعوة الإسلامية بحرية[١٢].

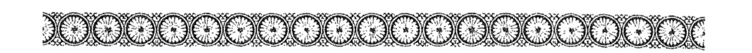
وبسيطرة المسلمين على مصر وهنت الصلات الروحية النصرانية بين مصر والنوبة وزاد تدفق العرب المسلمين على أقاليم السودان المختلفة . ونزح كثير من النوبيين السودانيين إلى مصر للخدمة في الجيش[١٣] والمجالات الأخرى، ونتيجة لهذه التفاعلات والعلاقات انتشر الإسلام.

وفي عهد المماليك، أخضع الظاهر بيبرس مملكة المقرة النوبية سنة ١٢٧٦م وعقد معهم معاهدة، أصبح صاحب النوبة، بموجبها، أحد رعايا صاحب مصر، ومنذ ذلك الوقت ضعفت هذه الدولة السودانية[١٤].

ولسياسة المماليك غير الودية مع القبائل العربية فقد اضطر معظمهم للنزوح إلى السودان، فبذلك زاد عدد العرب بالسودان[١٥]، وضغطوا على مملكة النوبة، فسالمتهم، وأصهر أهلها إليهم، ووصل العرب إلى السلطة، لأن النوبة يورثون ملكهم للبنات إذا عز الولد[١٦]، وبذلك تعربت الدولة وتأسلمت بمرور السنين، وسقطت نهائياً في أيدي العرب المسلمين في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي[١٧]. وزادت الهجرات العربية إلى السودان، وأكبرها هجرة قبيلة جهينة، وهي واحدة من خليط هائل من القبائل العدنانية والقحطانية وبطونها المختلفة التي تجمعت في أنحاء النوبة الشمالية، على حين تجمع خليط آخر منها عقب سقوط دنقلة في أرض البطانة، والجزيرة الغنية بمراعيها، ونشأت إثر ذلك بعض المهاجر العربية قرب سنار الحالية[١٨]، ولم تمض فترة طويلة من الزمان حتى لحق من كان بالشمال بمن استقر بالجزيرة لغنى مراعي الجزيرة وفقر مراعي النوبة الشمالية[١٩] ولم يلقوا مقاومة تذكر من قبل دولة علوة، ولذلك تيسرت مصاهرتهم مع السكان الأضليين بالجزيرة[٢٠].

وفي شرق السودان، حدث الشيء نفسه، إذ تسربت المسيحية إلى قبائل البجة، ولكن بصورة ضئيلة، ثم تسرب، إليهم الإسلام، وعاش الإسلام جنباً إلى جنب مع المسيحية والوثنية لفترة، ثم غلبت الحضارة الإسلامية على المنطقة في النهاية[٢١].

إن القبائل العربية التي خالطت البجة، لم تذب جميعاً في المجتمع البجاوي بل غادر بعضها بلاد البجة إلى منطقة نهر عطبرة ونهر النيل. والتقوا في هجرتهم من الشرق



إلى الغرب بتيار القبائل الذي قدم من الشمال في القرن الخامس عشر الميلادي وهاجر بعضهم إلى كردفان واختلطوا بالسكان المحليين في أواخر القرن السادس عشر الميلادي.

أمّا إقليم غربي السودان فمنذ جاءته تيارات عربية إسلامية عبر درب الأربعين ، على رأسها قبائل جهينة[٢٢] ذاب ذلك الإقليم في هذه التيارات العربية الإسلامية نهائياً .

وهكذا أطبق العرب المسلمون على السودان من كل الجهات. وكانت النتيجة الحتمية أنه منذ القرن الخامس عشر الميلادي ــ على الأقل ــ ظهرت عدة ممالك ومشيخات إسلامية في حوض النيل الأوسط[٢٣]، وكان لظهورها أثر خطير في تطور الحياة الاجتماعية والسياسية، مما ساعد على زوال بعض الأسس التي قامت عليها المملكة المسيحية في علوة[٢٤]، ومن ثم تسرب الإسلام بقوته الروحية إلى مملكة علوة[٢٥].

ومن أهم هذه التطورات السياسية أن الحكم أصبح وراثياً في بيت شيخ القبيلة، وتكونت من مجموعات القبائل ــ في الإقليم الذي اتخذته داراً لها ــ زعامات إقليمية يتولاها شيخ المشايخ، وهو عادة شيخ أقوى قبيلة في المجموعة وعرف باسم الملك أو المانجل، وبهذا اختفى نظام الوراثة القديم، أي نظام توارث العرش عن طريق نسب الأم[٢٦].

ولعل أهم أثر لقيام هذه المشيخات الإسلامية في حوض النيل الأوسط هو ازدياد انتشار الإسلام بين كثير من أهل البلاد، وسقوط دولة المسيحية في سوبا، ودخول السودان في مرحلة جديدة من تاريخه.

قيام دولة سنار الاتحادية

على الرغم من تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في هذا الجزء من حوض النيل، فإن الأحوال لم تستقر تماماً، وذلك لوجود نزاعات بين القبائل العربية حول مواطن الرعي من ناحية وبينها وبين الوطنيين من ناحية أخرى[٢٧] فانعكس ذلك على تدهور التجارة بين مصر والسودان وبالتالي تدهور الحالة الاقتصادية.

ولهذه الاسباب وغيرها ظهرت الحاجة إلى إنشاء حكومة مركزية تخضع لها شتى الجماعات والقبائل المتنازعة لإقرار الأمن وحماية الطرق التجارية القديمة[٢٨].

وبعد فترة اكتنف الغموض فيها أحوال علوة ، إذ بنا فجأة نسمع من الروايات المحلية التي دونت في أوائل القرن التاسع عشر ، عن تحالف عمارة دونقس ، زعيم قبيلة الفونج[٢٩] ، مع عبد الله جماع القريناتي ، زعيم قبيلة القواسمة[٣٠] وقادهما هذا التحالف إلى قتال ملك علوة وتغلّبا عليه ، وظهرت دولة سنار الاتحادية الإسلامية فجأة في أرض السودان وعرفت فيما بعد بالسلطنة الزرقاء .

ويذكر ود ضيف الله[٣١] أن قيام هذه الدولة كان في سنة عشر بعد التسعمائة وأن مدينة سنار، خطَّها الملك عمارة دونقس، وأن مدينة أربجي[٣٢] خطت قبلها بثلاثين سنة.

ويقول ود ضيف الله[٣٣]: (ولم تشتهر في تلك البلاد مدرسة ولا قرآن، يقال إن الرجل يطلّق المرأة ويتزوجها غيره في نهاره من غير عدة، حتى قدم الشيخ محمد راجل القصير العركي من مصر وعلّم الناس العدة، وسكن البحر الأبيض...).

يشير هذا النص إلى أن المسلمين في بلاد علوة حين قامت السلطنة الزرقاء كانوا يجهلون بعض أمور دينهم ومن ذلك زواجهم المطلقة قبل انقضاء عدتها، والسبب الراجح في ذلك أن معظم العرب الذين انساحوا في إقليم علوة كانوا من البدو ولم يكن من بينهم علماء فقهاء. ويذكر كاتب الشونة[٣٤] مجيء العبدلاب إلى الفونج في مقرهم بجبل مويه، والاتفاق على كيفية إسقاط ملك علوة وعلى أن يكون عمارة الملك في علوة، لكونه الأكبر، وأن يحكم عبد الله جماع الإقليم الغربي لعلوة. وتم لهما ما أرادا، فاختط الفونج مدينة سنار ، وجعلوها عاصمة لهم سنة ٩١٠هـ ، واختط العبدلاب مدينة قرى وجعلوها عاصمة ملكهم.

إن مجيء العبدلاب إلى الفونج في مقرهم يدل على أن عمارة كان ملكاً على قومه وعلى دولة أسست ومارست سلطنة منفردة على أراضيها، وبذلك فلا غرابة أن يكون ملك الفونج هو المقدم على ملك العبدلاب[٣٥] .

ومن الآثار التي ترتَّبت على سقوط علوة تفرق النوبة في جهات شتى، منها فازوغلي وكردفان، ولم يبق منهم إلا القليل يدينون بدين الإسلام، وتفرقوا وسط العرب المقيمين ببلادهم، وأقام قليل منهم في ذلك الزمان بجهة شندي وجريف قمر، وتعرَّبوا، وتناسلوا مع العرب حتى شابهت ألوانهم ألوان العرب[٣٦].



أهداف الحلف (الاتحاد)

إن الاتحاد الفونجي العبدلابي قد أملته ضرورات إسلامية، فهو تحالف للجهاد في سبيل الإسلام ومدافعة مسيحي علوة والقضاء عليهم إذا استطاعوا لذلك سبيلاً.

كما أملته ظروف اقتصادية، فقد تدهورت العلاقات بين النوبة السفلى ومصر، للعداوة التقليدية بين العرب زعماء المشيخات في النوبة وبين المماليك في مصر، فاضطرت هذه الإمارات والمشيخات إلى الاتجاه صوب الجنوب، والاتصال بالسلطان عمارة، الذي كان مسيطراً على تجارة ذلك القطاع الذي كان مركزاً لتتجمع فيه التجارة، وتنطلق صوب الشرق(٣٧).

ولأهمية التجارة كان لابد من المحافظة على هذا المورد المهم والذي يعتبر من مقومات قيام الدول في ذلك الحين، وبذلك لابد أن تكون السلطنة قد قامت من أجل المحافظة على تجارة القوافل التي تهم زعيم الفونج وزعيم العبدلاب، بين قبائل رعوية متنقلة شرسة. فتولى عبد الله جماع إخضاع قبائل الجعليين والمجاذيب والميرفاب والرباطاب والشايقية والدناقلة. وبذلك نراه قد جمع كل القبائل العربية، وفي هذا يقول الشاعر مخاطباً ابن جماع المدعو عجيب المانجلك:

وأبوك جماع الذي جمعت له — غرر الفضائل طاهر الأردان
جمع الإله به العروبة: وهو ذا — شيخ العروبة في ربا السودان

وبذلك يكون قد شارك جده قصي في تجميع قبائل قريش والعرب قبل الإسلام، وقال فيه الشاعر:

أبوكم قصي من يسمى مجمعاً — به جمع الله القبائل من فهر

أما عمارة فقد تولى إخضاع القبائل التي تغطي شرق النيل الأزرق ووديانه والقضارف والبطانة. وكان هذا الإخضاع لابد منه حتى يتسنى للسلطة أن تمارس تنظيم التجارة المهمة التي كانت سائدة في هذه المنطقة.

ومما تجدر ملاحظته بهذا الصدد، أن نجد العاصمة السياسية الأولى سنار، تقع في مكان استراتيجي كنقطة التقاء لعدة طرق تجارية. فموقعها على الطرق النيلية، والقوافل

أضفت عليها تلك الأهمية، حيث يحدث تبادل السلع الواردة من البقاع الأفريقية المختلفة، ومن مصر، ومن الشرق الأقصى، عبر سواكن ومصوع وأثيوبيا.

إذن، فهذا الاتحاد مبنى على صداقات ومعاملات تجارية بين أغنى أفراد المجموعات السودانية، عبد الله جماع زعيم العبدلاب، وعمارة دونقس زعيم الفونج، حيث ظهرا كمجموعتين قويتين في منطقة النيل الأزرق وحدود الحبشة.

وأكبر دليل على ما قلناه هو قيام هذه السلطنة على اللامركزية في الحكم وقد تميز الاتحاد بين المجموعات الإقليمية الذي تزعمه السلطان السناري بتقاليد الجمهورية التجارية، على النحو الذي كان متعارفاً عليه في الجزيرة العربية، مع ما دخل عليه من تعديلات اقتبست من مواطن الهجرات وقبيل انتقال البيت السلطاني إلى حوض النيل الأزرق.

وكانت التقاليد الخاصة بالجمهورية التجارية تربط بين الجماعات من أصحاب المصلحة الاقتصادية، الذين يوجهون بالغ اهتمامهم نحو استثمار المال في مناطق معينة، وكان طبيعياً أن يمتد نفوذهم إلى المناطق التي تقوم على الطرق التجارية، بين مراكز تجمع السلع ومراكز التسويق، لتأمين المواصلات وتقديم ما تحتاج إليه القوافل أو السفن من مؤن ومعونة(٣٨).

وقد قامت تنظيمات الإدارة في المشيخات التي دخل زعماؤها في الاتحاد السناري في نطاق يكفل تأمين المصلحة التجارية فقط وترك كل شيء عدا ذلك يكيف نفسه وفق ظروفه الخاصة، لهذا نجد أن السلطنة السنارية بوصفها زعيمة الجمهورية التجارية، لم تحاول القيام بتنظيم جهاز للحكم، على أركان تشمل جميع نواحي النشاط(٣٩).

ولو لم يقم هذا الاتحاد السناري وتركت كل مشيخة صغيرة تقوم بإدارة نفسها لكانت النتيجة الحتمية تفرق الكلمة وزوال كل شيء. ولا غرو، فقد رأينا كيف أن نهاية الاتحاد السناري، كانت بسبب التفكك والتمزق والصراع والحركات الاستغلالية، ذلك مما يجعلنا نقرر باطمئنان أن الاتحاد السناري قد جلب إلى البلاد فترة من الاستقرار والأمن والطمأنينة، نمت في ضوئه حضارة عربية سودانية، وقامت على أثره أول دولة إسلامية عربية في السودان، تبنّت الحضارة الإسلامية وساهمت



في الحضارة الإسلامية العريضة. ولو تركت القبائل البدوية الوافدة للسودان تعيش كما كان رجالها في الجزيرة العربية لما تمخض ذلك المجتمع البدوي عن دولة حضارية تتمتع بكل مقومات الدولة الحضارية في نطاق الإسلام، وارتفع صيتها بين الدول الإسلامية، لا سيما عندما اهتمت بالحج والحجاج، وتعبيد الطرق لأداء فريضة الحج وراحة الحجاج في الأراضي المقدسة، وذلك عندما رأى الشيخ عجيب المشقة التي كان الحجاج السودانيون يجدونها في السكن غير المريح أثناء إقامتهم لأداء الفريضة، صمم على إقامة منازل خاصة بهم وجعلها وقفاً في سبيل الله، فقيل إنه بنى في المدينة المنورة أبنية راقية تتكون من عدد كبير من السرايات حول المسجد النبوي. وكانت مأوى الحجيج السوداني وآثارها لا تزال باقية هناك. كما أمكن الحصول على صورة مصورة للمكتوب الذي بموجبه تم تسجيل ذلك الوقف(٤٠). وقيل كذلك إنه بنى في مكة المكرمة أبنية لإقامة الحجاج من السودانيين، كما شارك كعادة الملوك في ذلك الزمان في كثير من التحسينات والزينات التي أجريت على الأماكن الشريفة في الحرمين الشريفين، واستطاع بالفعل أن يبرز وجه بلاده، وأن يعلي من شأنها بين مختلف وفود الأقطار الإسلامية. وكان ذلك من أشهر الأعوام بالنسبة لوفود الحجاج السودانيين في بلاد الحجاز(٤١).

مجالات إسهام دولة سنار الاتحادية في الحياة الإسلامية

١ ـــ في مجال نشر الإسلام ومواجهة التحديات العسكرية:

ففي مجال الدعوة الإسلامية والجهاد، نرى دولة الاتحاد منذ فجرها الأول قد ظهرت في مظهر إسلامي، فقد استهلت حياتها الأولى مساهمة في حركة الجهاد الإسلامي حين قضت على مملكة علوة المسيحية آخر عقبة في سبيل انتشار الإسلام، كما حاربت الشلك(٤٢) لنفس هذه الأغراض، بل شاركت في حركة الجهاد الإسلامي ضد الأحباش في القرن الثامن عشر الميلادي. وتبين أنها كانت على اتصال بالمسلمين في مصر لتحقيق هذا الغرض، إذ يروى أن لويس الرابع عشر، ملك فرنسا، أرسل سنة ١٧٠٣م هدايا فاخرة إلى ياسو ملك الحبشة مع مبعوث اسمه «لانواردي رول»، فرحل من مصر

في ١٩ يوليو سنة ١٧٠٤م قاصداً أن ينفذ إلى الحبشة، بطريق النيل فوصل سنار في آخر مايو سنة ١٧٠٥م، ومعه سبعة من الأتباع وخادم وترجمان وستون من الإبل محملة بالهدايا. دخل سنار وأقام فيها زمناً حتى جاءته الأخبار من مصر مشككة في حسن قصده، وأن البعثة ماضية لتدريب جيش الأحباش على الحرب الحديثة، فقاتلهم الفونج والعبدلاب. واشتبكوا في معارك مع الأحباش في عهد الملك بادي الرابع أبو شلوخ سنة ١٧٤٤م(٤٣)، وكانت جيوش الفونج والعبدلاب يقودها الأمين ود مسمار ود عجيب شيخ العبدلاب، وكان أمير الفرسان الشيخ محمد أبو لكيلك، كبير الهمج. وكان لهذا النصر دوي هائل في العالم الإسلامي المعاصر. بلغت هذه الأخبار مصر والشام والحجاز وتونس والقسطنطينية والهند(٤٤).

ولملوك سنار، وخاصة العبدلاب، بطولات نادرة في سبيل العقيدة الإسلامية والوحدة الوطنية. وأدبهم الشعبي المسجل يحفل بهذه البطولات وتلك الروح المعادية للكفار والتي برزت أول ما برزت في حربهم ضد ملوك العنج في موقعة قرى، التي تعتبر المعركة الفاصلة ضد مملكة علوة المسيحية، بعد المعركة الأولى في سوبا. وفي تلك المعركة الحاسمة قالت الشاعرة التي تسمى «الوصافة»، منشدة ومثيرة الحماسة في نفوس الجنود وقائدهم الشيخ عجيب المانجلك، خليفة أبيه عبد الله جماع، قالت:

شدوا له وركب فوق السبيبو أجر
ودقو له النحاس وهز ابفراطرن غر
لوعت الكفر يا حنظل القيزان المر
صندوق الأمان أنا بيك اتفشر
صمد الخيل عريس أمات جباها غر
وقلب الدود ــ العديلة يا ود القرين الحر(٤٥)

وقال شاعرهم، منشداً الشيخ عجيب المانجلك العبدلابي:

إمام أتى والناس في جاهلية وفي فترة لم تتصل بمدارك
فقاد جيوش الحق حرباً على العدى لينصر دين الله بين الممالك

وتتجلى في الشيخ عجيب المانجلك العبدلابي، الغيرة الشديدة على العقيدة، وثورته

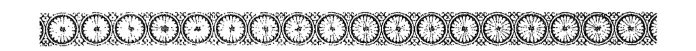


على المرتدين من القبائل العربية ، فجرد لهم سيفه في شجاعة الأبطال ، فحارب قبيلة المناع البجاوية ، عندما خرجت عن سلطانه الديني وسلطان الدولة ، وقطعوا طريق الحج ، بقيادة أبنائه التسعة عشر فحاربهم الشيخ عجيب بلا هوادة . ولإعادة حكم الشرع فيهم ، عين الشيخ عجيب قاضياً ورعاً ، هو الشيخ ثابت الجعلي الشيعيد نابي . ولا تزال ذرية هذا الشيخ تتولى مكانة الريادة في قبائل شرقي السودان ، خاصة في آل بني عامر ويعرفون الآن باسم « الثابتاب » ، وبذلك مكّن الشيخ عجيب سلطانه في نصر كامل في حربه الأولى ، فشاع ذلك وذاع بين القبائل ، حتى امتدحه شاعرهم واصفاً دور المانجل العظيم وأبنائه في المعركة قائلاً :

العندو تسع عشر من صقور جماع
المثل أسود الخلا القماع
حق الطير فضلة الشكشك الرماع
كيف ينزل وقيع من ورا المناع

لم تكن هذه هي الحرب الوحيدة الدينية، بل إن ملوك سنار قد وجّهوا جهودهم إلى الحرب ابتغاء نشر راية الإسلام، وكان جهدهم منصرفاً إلى غربي النيل، حيث كانت الوثنية قائمة تمتنع في جبال دارفور وهضاب كردفان تحميها القبائل، كالشلوك[٤٦].

أما في مجال الدعوة الإسلامية بالوسائل السلمية فقد عملوا الكثير لأن طابع الدولة كانت تسوده الروح الإسلامية المتسامحة المتمثلة في أدعياء الصوفية[٤٧]. ومن المعروف عن الدعوات الصوفية أن آخر ما تلجأ إليه الصوفية هو العنف إلا عند الضرورة القصوى كما حدث بالنسبة للدعوة السنوسية والدعوة التيجانية عندما حاربتا ضد الاستعمار، وفي السودان عندما ثار محمد أحمد المهدي على بعض الانحرافات الخطيرة في المجتمع الإسلامي. ففي هذا الجو عمل الفونج على تنشيط الدعوة الإسلامية واشتدت رغبتهم في النهضة بالدين، ومصداق ذلك تشجيعهم للجهود التي بذلها الفقيه بدوي البديري في جبال النوبة، والجهود التي قام بها الشيخ إسماعيل الوالي في جبال كندكرو وساهم في هذه الحركة الإسلامية الكبيرة الدعاة الوطنيون والوافدون من البلدان الإسلامية المختلفة، وتميز عهد بادي الثاني «أبو دقن» بالنشاط الاسلامي البالغ[٤٨].



٢ ـــ في مجال نشر الثقافة الإسلامية بالتسرب:

ولا ننسى دور العلماء في نشر التعاليم الإسلامية وإرشاد الناس منذ تأسيس الدولة، وإكرام الحكام لهم، مما جعلهم يتوافدون على السودان من شتى الأقطار الإسلامية الأخرى، وكان الحكام يلجأون إليهم عند الملمات للتضرع إلى الله لإزالة المحن واتقاء شر الأعداء. وكان لهم دورهم كحمامات سلام في عهد الفوضى والانقسامات، يترددون بين الفرقاء لإتمام الصلح(٤٩). ولهذه الرسالات التي كانوا يؤدونها للمجتمع السوداني آنذاك، رفعهم المجتمع وأكرمهم واهتدى بهم، وظل الكثيرون يؤدون لهم فروض الإجلال والتبعية حتى بعد زوال هذه المسببات(٥٠). وارتفعوا بهم إلى مكان عال.

ولقوة أثر هؤلاء العلماء وخاصة أدعياء التصوف خرجت الزعامة الروحية من أيدي الحكام وأصبحت في أيديهم. فقد كانت البلاد قبل ظهور الدعوة الإسلامية ودخول العرب إليها يحكمها ملوك مؤهلون يملكون رقاب الشعب وما في حوزته، ولهم حرية التصرف الكامل في سكان المناطق التي يتولون الحكم عليها، وكان الملك هو الرئيس الديني كما هو الرئيس الدنيوي(٥١) .

وهذه الفئة من الدعاة الصوفيين يمثلون الثقافة الدينية غير العلمية، وهي الثقافة التي كانت شائعة آنذاك في العالم الإسلامي، مثل الحجاز والعراق وبلاد المغرب، ومنها تسربت إلى دولة سنار على أيدي بعض الدعاة أو المواطنين الذين اتصلوا بمنابعها، وللسناريين صلات غير منقطعة بالحجاز لاسيما في موسم الحج، لطلب العلم على يد علماء الحرمين الشريفين، ثم أن بعض قادة الصوفية في الحجاز وبلاد المغرب قدموا إلى مملكة سنار، حيث طاب لهم فيها المقام(٥٢)، لترحيب السناريين بهم حكاماً ومحكومين. كما أن الحروب والانقسامات الداخلية التي سبقت عصر الفونج، أورثت في النفوس السنارية في هذا العهد رغبة شديدة في حياة الاستقرار، مما دعاهم إلى الاستجابة لدعوة أولئك المشايخ الذين ظهروا مع قيام المملكة الاتحادية للانتظام في سلك العبادة ونشر الثقافة الإسلامية(٥٣)، إن بعض أصول الطرق الصوفية في السودان ترجع إلى ما قبل قيام دولة سنار الاتحادية، ومثال ذلك الطريقة الشاذلية، إذ دخلت السودان على يد الشريف حمد أبي دنانة سنة ١٤٤٥م. ثم رسخت دعائمها زمن دولة سنار الاتحادية على يد الشيخ



خوجلي عبد الرحمن المتوفي سنة ١٧٤٣م، والذي كان أول أمره قادرياً ثم تحول شاذلياً. ويظهر أن هاتين الطريقتين عندما دخلتا بلاد سنار لم يكن لهما هيمنة مركزية منظمة، تضم الشيخ الأكبر وخلفاءه ومريديه، بل كانت الطريقة تسلك على يد شيوخ كثيرين منتشرين في أنحاء البلاد، مستقلين عن بعضهم البعض، إلا من حيث الرباط الروحي، الذي يربطهم جميعاً، باعتبارهم أتباع طريقة واحدة. ولم يدخل التنظيم على هذه الطرق إلا في القرن التاسع عشر الميلادي(٥٤).

وتتفاوت درجات هؤلاء الصوفية، من حيث المعرفة بالدين. ونلحظ ذلك من كلام صاحب الطبقات. ومثال ذلك أن بعضهم كان يرتكب أشياء تعد مخالفة للشرع «كالشيخ إبراهيم الخواض، فإنه يسرق ثياب الناس وهم في الحمام، ويلبسهن تحت جبته ويَقْدِلُ(٥٥)، حتى يطلع عليه الناس فيضربونه ويأخذوهن منه»(٥٦)، ومنهم من كان يجمع بين الأختين» وأن الشيخ حمدا زوجاته يلحقن التسعين.... وتزوج بناتَ الشيخ بان النقا أبو يعقوب الاثنتين كلتومة وخادم الله...(٥٧).

وقد يكون السبب في هذا راجعاً إلى أن الناس في هذا الوقت (القرن العاشر الهجري) كانوا لا يزالون في مستوى ثقافي لم يتوفر فيه التعرف على حقيقة التعاليم الإسلامية وتدبر أصول الدين، مما جعلهم لا يميزون بين ما هو من أصل الدين وبين ما هو بدعة أو محرم، فيسهل على الناس التأثر بهم والافراط في حبهم لما يأتونه من أمور طريفة غير مألوفة، كادعاء التحدث بالغيب والكرامات وادعاء الطب الروحاني، لا سيما إذا جاء هذا عن طريق الدين(٥٨).

وكيفما كان الأمر فإن أثر الطرق الصوفية يبدو واضحاً في التقريب بين الجماعات الجنسية، ولأنها تعمل على إضعاف العصبية القبلية وإيجاد نوع من التعاون بين الجماعات المختلفة(٥٩)، ذلك أن المجتمع الصوفي كان نواته شيخ الطريقة، يجتمع إليه الناس ويصبحون تحت لواء الشيخ طريقة واحدة تجمع الدعوة شملهم على اختلاف قبائلهم وسلالاتهم، ويبدو لنا أن المصلحة المادية كانت وما زالت وراء ممارسات أدعياء التصوف، لأننا نرى معظمهم يحرص على أن يكون الناس على جهل بالكتاب والسنة... لقد سادت هذه المذاهب الصوفية وسيطرت على عقائد الناس وتفكيرهم وامتزجت بالدراسات الإسلامية، وصار كثير من العلماء يعتقدون أن علم الظاهر لا يتم إلا بعلم

الباطن، بل اعتبر بعضهم هذا العلم الباطن الذي لا علم غيره[٦٠]، واستغلوا هذا الجانب أسوأ استغلال.

وتتفاوت هذه الطرق الدينية في عدد أتباعها ومدى خضوعهم لها ومدى استخدام زعمائها لهذه التبعية ذات الولاء الديني في ميادين السياسة والتكتلات الحزبية.. وبهذا تكونت ركائز المجتمع الحالي في السودان في عهد دولة سنار الاتحادية، حيث تفاعلت العادات والتقاليد القديمة مع مؤثرات النعرة القبلية والصوفية التي كانت تمثل الإسلام أسوأ تمثيل في ذلك الوقت[٦١] .

وبمرور الزمن، نلحظ أن الحياة الإسلامية الروحية، تتعمق جذورها في المجتمع السوداني، وذلك لوجود المجتمع الحضري والدولة السياسية المتماسكة والمنظمة.. فقد اشترك أمراء سنار والعبدلاب في حفظ سلامة قوافل الحجاج مما دفع الكثيرين لأداء فريضة الحج.. وعن طريق الحج كانت تتفتح مدارك الحجاج لمفهوم الإسلام. ولقد لعبت هذه المواسم أدواراً كبيرة في دعوة بعض العلماء لنشر الثقافة الإسلامية في السودان، وتقديم المساعدات العلمية ومن أولئك تاج الدين البهاري البغدادي.

وقد تميزت هذه المرحلة من تاريخ الثقافة الإسلامية بظهور طبقة من الفقهاء وبعض رجال الصوفية، الذين تعدوها بأساليب جديدة، قامت أساساً على شرح تفاصيل الدعوة ومبادئها للناس، ونهيهم عما يتعارض من عاداتهم ومعتقداتهم مع الإسلام. والواضح مما ذكرته بعض المصادر السودانية المختلفة أن هذه الحركة العلمية، كان مصدرها الحجاز وبلاد المغرب والعراق وغيرها . وفضلاً عن هؤلاء فإن كثيراً من أبناء دولة سنار، كانوا يرحلون إلى مصر، لتلقي العلم بالأزهر[٦٢] ، ثم يعودون إلى بلادهم، ومنهم من كان يحج إلى بيت الله الحرام، ويتلقى العلم عن أحد فقهاء الحجاز، أو يأخذ الطريقة عن أحد مشايخ الطرق الصوفية ، وهؤلاء ، وأولئك جميعاً ، كان لهم أثر واضح في نشر الثقافة الإسلامية في سنار[٦٣] .

ومن الأمثلة الدالة على هذا، ما تذكره المصادر، بصدد هجرة بعض السناريين إلى مصر، في طلب العلم، أوائل القرن السادس عشر الميلادي، ومن بين هؤلاء محمود العركي، الذي أخذ العلم عن شمس الدين اللقاني[٦٤] وأخيه ناصر الدين[٦٥] ، ثم عاد إلى وطنه فأسس سبع عشرة مدرسة ما بين الحسانية (توتي) وأليس (الكوة). ويعد محمود



العركي أول من طبق أحكام الدين الإسلامي في هذه المنطقة، بتفقيه الناس وأمرهم بالعدة[٦٦].

وامتاز النصف الثاني من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) بازدهار الثقافة الإسلامية في دولة سنار، إذ أن عدداً من السناريين ارتحلوا إلى مصر لطلب العلم بالأزهر، ومن بين هؤلاء، أولاد جابر الأربعة (أحفاد غلام الله)، فأكبرهم إبراهيم المعروف بالبولاد، تفقه على الشيخ محمد البنوفري، إمام المالكية في مصر[٦٧]، وأخذ عنه الفقه والأصول والنحو ثم عاد إلى مسقط رأسه، في أرض الشايقية، وكان أول من درس مختصر خليل[٦٨] في مملكة سنار. ومن إخوة إبراهيم الفقيه عبد الرحمن الذي نهج نهجه ورحل إلى الأزهر وتتلمذ على الشيخ البنوفري بعد أن تتلمذ على أخيه إبراهيم. وعندما عاد من مصر تولى التدريس بعد وفاة أخيه، ونبغ كأخيه. ومن أظهر إسهاماته في الحياة الإسلامية ببلاده انشائه ثلاثة مساجد. وكان يدرّس في كل واحد منها أربعة شهور. ويروى أنه درس مختصر خليل أربعين مرة في هذه المساجد[٦٩].

وممن تتلمذ عليه من المشايخ: عبد الله بن دفع الله العركي الذي نشر علم أستاذه في أواسط الجزيرة وولى القضاء، ودرس في المدينة المنورة، وعبد الرحمن بن مشيخ النويري، الذي ولى القضاء في عهد الشيخ عجيب، ويعقوب ابن الشيخ بانقا الضرير،... والمسلمي ولد أبي ونيسة والفقيه الحاج لقاني ومحمد بن عيسى سوار الذهب وإبراهيم ابن أم رابعة[٧٠].

وقد نشر هؤلاء علم شيخهم في ربوع الدولة السنارية. ومنهم من تردد على مصر من وقت إلى آخر، للاتصال بعلمائها، كما فعل الأخ الثالث لابناء جابر إسماعيل، الذي أجازه الشيخ البنوفري كذلك وعاد ليتولى التدريس بعد وفاة أخيه عبد الرحمن. وأسهمت فاطمة بنت جابر ـــ أخت أولاد جابر الاربعة ـــ في نشر العلم أيضاً، إذ كانت لا تقل عنهم في المعرفة[٧١]، وخرج من بيتها عالماً، ابنها محمد بن سرحان، المشهور بـ «صغيرون»، والذي رحل إلى مصر في طلب العلم، وتتلمذ كأخواله على البنوفرى، وعاد لينشر علمه في بلاد الجعليين، التي أنشأ بها مسجداً، أضحى معهداً يؤمه الطلاب[٧٢]. وممن نبغ من تلاميذه ابنه الزين[٧٣] والشيخ على ود برى[٧٤] وهما

ممن تتلمذ عليهما الشيخ أرباب بن عون المشهور بـ «أرباب العقائد»، المتوفي سنة ١١٠٢هـ/١٦٩١م. بلغ عدد تلاميذ الشيخ أرباب أكثر من ألف طالب، من بينهم طلاب من بلاد برنو. وألَّف كتاباً في أركان الإيمان سماه «الجواهر». ومن تلاميذه شيوخ الإسلام: الحاج خوجلي عبد الرحمن وحمد ود أم مريوم وحمد ود حتيك ومحمد ضيف الله وهارون ولد أبي حصى وفرح ود تكتوك والقرشي الصليحابي وغيرهم[٧٥].

وممن تتلمذ على البنوفرى ـــ أيضاً ـــ واسهم في الحياة التعليمية بالدولة السنارية في منطقة النيل الأبيض: (١) الشيخ عبد الرحمن حمدتو الخطيب[٧٦] وقد تتلمذ عليه علماء أجلاء، أمثال : عبد الله الأغبش، الذي أنشأ مسجداً في بلده بربر[٧٧]، ما زال قائماً، وابراهيم بن عبودي المشهور بـ «الفرضى» لتمكنه من علم الفرائض، وتأليفه حاشية عرفت ـــ بـ «الفرضية»[٧٨].

(٢) الشيخ عبد الرحمن بن ابراهيم بن أبي ملاح الكناني، والد الشيخ خوجلي أبو الجاز، عالم توتى المشهور بـ «أزرق توتى»، وعبد الرحمن ممن تتلمذ على الأجهوري في مصر[٧٩].

(٣) الشيخ القاضي على ود عشيب، تلميذ البنوفرى[٨٠].

(٤) الشيخ محمد جمال الدين، المشهور بـ «حلاوي»، الذي اشتهر بالفتوى[٨١].

ويلحظ من سير هؤلاء العلماء أن المدن والقرى قد نشأت حولهم وأن بيوتاً دينية معينة قد تولت تأسيس المعاهد والمساجد وأيواء الطلاب الوافدين عليها ونشر التعليم في البلاد، ومازالت آثار هذه الأسر باقية في بلاد الشايقية وبربر والدامر وشندي وتوتى والعليفون وكترانج وأبي حراز وأم ضوبان وغيرها[٨٢] وغدت بلاد الشايقية مقصد الطلاب من أنحاء مختلفة في الدولة السنارية في منتصف القرن السادس عشر[٨٣].

وحوالي سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م) قدم من مصر الشيخ محمد القناوي[٨٤] المصري الأزهري الثقافة، تلميذ الشيخين سالم السنهوري[٨٥] ويوسف بن عبد الباقي الزرقاني[٨٦] ودخل بربر وأربجي وسنار، غير أنه فضل سكنى بربر وبنى بها مسجداً ليكون معهداً لتدريس الرسالة[٨٧] والعقائد[٨٨] والنحو[٨٦] وسائر العلوم، وأمَّه الطلاب من سائر أنحاء الدولة، وولي القضاء وباشره بعفة ونزاهة[٩٠] وكان هدفه نشر العلم

احتساباً. وتخرَّج على يديه عدد من أبناء بربر وغيرهم، منهم حفيده الشيخ المضوي محمد ابن أكداوي، إذ أخذ من جده علم الكلام والفقه والنحو(٩١) وقام بتدريسها مع غيرها في شندي، وبلغ طلابه الثلثمائة، والشيخ محمد بن عيسى بن صالح البديري المشهور بسوار الذهب من أهل دنقلة والذي قرأ خليلاً (مختصر خليل) على يد أبيه عيسى وقرأ العقائد والمنطق وعلوم القرآن على الشيخ المصري، وأخذ عنه علم التصوف، وانتشر علمه في جزيرة سنار وممن أخذ عنه علم التوحيد الفقيه حسن أبو شعر شيخ أولاد بري وممن أخذ عنه القرآن واحكامه الشيخ عيسى ولد كنو وعبد الله الأغبش والد الغبش(٩٢).

وفي هذا الوقت أيضاً قدم التلمساني المغربي على الشيخ محمد بن عيسى سوار الذهب(٩٣).

والواضح من دراسة أولئك الرواد أن المصدر الأساسي لهذه الثقافة الإسلامية هو مصر(٩٤).

وفي حوالي سنة ٩٧٠هـ/١٥٦٣م، قدم إلى السودان من مصر العالم المصري الأزهري الشيخ محمد بن علي بن قرم الكيماني. زار أربجي وسنار ثم استقر ببربر. ويقال إنه أول من درس المذهب الشافعي في السودان. تخرج على يديه عدة مشايخ، منهم عبد الله العركي والقاضي دشين وإبراهيم الفرضى(٩٥).

إن العلماء الذين أسهموا في الحياة الإسلامية في جميع مظاهرها كثيرون وهم موضوع كتاب الشيخ ود ضيف الله. وإن هؤلاء الذين ذكرناهم على سبيل المثال وليس الحصر.

كان ملوك سنار يحرصون على حسن الصلة بمصر، ويحاولون الانتفاع بعلمائها وفقهائها، وقد رويت في ذلك قصائد كثيرة، منها ما أشار إلى أن الملك بادي أبا ذين (١٦٤٣م ــ ١٦٧٨م) كان يرسل الهدايا إلى علماء مصر حتى مدحه بعض شعرائهم بقصائد جاء في إحداها:

أيا راكباً يسري على متن ضامر   إلى صاحب العلياء والجود والبر
لك الخير إن وافيت سنار قف بها   وقوف محب وانتهز فرصة الدهر



واهد سلاماً عطّر الكون نشره ... ألذ من الماء المسلسل والقطر
أيا حضرة السلطان والملك الذي ... حمى بَيْضَةَ الإسلام بالبِيْضِ والسُّمْرِ
هو الملك المنصور بادي الذي له ... مدائح قد جلت عن العدّ والحصر[٩٦]

ومهما يكن من قوة هذه الأبيات أو ضعفها، فهي دليل على صلة دولة سنار بمصر، ودليل آخر على أن بادى هذا كان عادلاً ومصلحاً.

ومن الملاحظ هنا أيضاً أن الأثر المصري يتميز عن غيره بأنه ذو طابع علمي في معظمه. فإن أولئك الذين أخذوا عن علماء الأزهر «بالمباشرة» أو الواسطة اتجهوا إلى تعليم الناس الفقه والتوحيد واللغة وغيرها من العلوم، على حين أن الطابع الصوفي أو الصوفي العلمي معاً كان غالباً على تعليم ذوي الثقافة الحجازية والمغربية والعراقية[٩٧].

ويظهر أن دولة سنار كانت المركز العلمي الذي تتطلع إليه جميع مناطق السودان شرقاً وغرباً. ويظهر أن الذين كانوا ينبغون من المناطق النائية من العلماء، كانوا يرحلون إلى ملوك الفونج وزعمائهم، ويعيشون في جوارهم، حتى أن سلطنة دارفور نفسها، كانت تستعين بفقهاء جزيرة سنار لنشر العلم في ربوعها[٩٨].

وإلى جانب أثر هؤلاء المتخصصين من الفقهاء وأدعياء التصوف، فهناك جماعة أخرى ذات أهمية أدت دوراً كبيراً في خدمة الدعوة إلى الإسلام في السودان، وهم التجار.

لقد كانت التجارة ومازالت لها الحظ الأوفر في مجال الدعوة إلى الإسلام في القارة الأفريقية بأسرها والقارة الآسيوية ، وفي تكوين الدولة وسقوطها[٩٩] .

ففي السودان، وفي عهد الدولة السنارية بالذات، كانت التجارة تمثل عصب الحياة الاقتصادية، وكانت طبقة التجار تمثل الطبقة التي تحظى باحترام الجميع، وروادها من وجوه القوم. وكانت التجارة تؤدي دوراً كبيراً في سياسة الدولة الخارجية التجارية الشديدة بين سنار والفور، ولما كانت الفور أشد بأساً وأقوى نفوذاً فالصراع الذي دار بين دولة الفور ودولة سنار كان مرده إلى التجارة والتنافس على هذا المورد. وقد تأثرت تقلى بحكم موقعها الإقليمي بالمنافسة التجارية الشديدة بين سنار والغور ، ولما كانت

الغور أشد بأساً وأقوى نفوذاً من سنار ، فإن تقلى اتجهت نحو تحسين علاقاتها مع الفور ، الأمر الذي أغضب جماعة الاتحاد السناري، وعلى ذلك فقد انتهز السلطان بادي على نحو ما جاء في الروايات المحلية، حادث تعرض ملك تقلى لتجارة خاصة بصديق له، فأرسل حملة للانتقام من تقلى، واستمر القتال بضعة أيام، وانتهى بصلح صارت تقلى بمقتضاه تدفع جزية سنوية لسنار، ولم يهتم الفور بنجدة تقلى، لأن اهتمامهم كان متجهاً نحو امتداد نفوذهم إلى دار الشايقية، وفتح الطريق التجاري مع حوض النيل، بعيداً عن المرور عبر منطقة تقلى[١٠٠] .

ولا مندوحة إذا قلنا أن من أسباب انتقال البيت الفونجي من شرقي السودان إلى وسطى السودان، كان لأسباب تتعلق بالتجارة[١٠١] .

ومن الأدلة على أهمية التجارة في سيادة الإسلام وحضارته طبيعة قيام دويلة الدامر أيام الدولة السنارية. فمدينة الدامر دويلة دينية على رأسها زعيم ديني يعرف بـ «الفكي» الكبير، ينال احترام رعاياه وجيرانه، فلا يتعرض لتجارته أحد خوفاً من سطوته وكراماته [١٠٢]، ولذلك قويت دويلته وأصبحت مركزاً ثقافياً هاماً، يقصده طلاب العلم من مناطق شتى مثل دارفور وكردفان وسنار [١٠٣]. وكذلك مدينة شندي التي وقعت على طريق هام للقوافل التجارية، فأضحت سوقاً تجارياً هاماً ومركزاً ثقافياً بارزاً[١٠٤].

هذه الأمثلة بالاضافة إلى سنار نفسها، (وهي أعظمها)، وبربر وقرى وسواكن ومصوع، تعطينا دلالات واضحة على طبيعة تلك الجمهورية التجارية. ورحلة الرحالة السويسري (بوركهارت)[١٠٥]، لأجزاء الدولة السنارية تعطينا صورة عن الأوضاع الداخلية في هذه المنطقة، وعلاقاتها الخارجية في وقت قيامه بهذه الرحلة. فقد تعرض في حديثه لأنواع التنظيمات الاجتماعية الموجودة في الحواضر التي ذكرنا أمثلة لها، فذكر أن الأمر لا يعدو أن يكون شأن قبائل استقرت ونمت تجارتها على يد أسرة أو «بيت» منها، وفقدت هذه القبائل إلى حد ما، أصولها القبلية، واكتسبت شكل الخليط المكون من أصول مختلفة، وتناسوا في الحاضرة أصولهم وتشبهوا بأهل المدن. وبمرور الزمن — كما رأينا — اكتسبت هذه القبائل[١٠٦]، السيطرة السياسية، ثم تلا ذلك السيطرة الروحية، حيث أصبحت تحمل مشعل الضوء الروحي إلى كل الأجزاء وحيثما حطت رحالها كان ذلك يعني ذوبان العناصر المحلية فيها عنصرياً، أو كانت سبباً في تحول الناس

من الوثنية أو المسيحية إلى الإسلام، لا سيما وأن طبيعة الأشياء دائماً ما تجعل صاحب الحضارة المتطورة متفوقاً على غيره ومغناطيسياً يجذب إليه ما حوله من العناصر.

هذا التفوق الذي يؤدي لبسط السيادة على جماعة من الناس، قد يرجع لاختلاف مادي، كأن تكون الجماعة غنية، بماشيتها أو رجالها. وباستقرار العرب تطور النظام الاقتصادي للبلاد، فمن العرب من استمر على حياة البداوة والرعي كما هي الحال حتى اليوم، ومنهم من استقر بجوار النيل واستغل الأرض في الزراعة، ومنهم من زاول التجارة مع البلاد المجاورة في أفريقية ومع الجزيرة العربية وغيرها[١٠٧].

في أسواق تلك المدن، كانت الأفكار تتبادل مع السلع، دون تخطيط يذكر، ووجدت بذلك الدعوة الإسلامية مجالاً رحباً تنطلق منه، فلا عجب إذا رأينا إسلام المدن أقوى من إسلام البادية في جميع الأزمنة والأمكنة، ولا يمكن أن نشطط ونقول إن التجارة هي السبب الوحيد، ولكن نقول إن الاستقرار والعمران من دواعي رقي الحضارة سواء المادية أم الفكرية، أما توجيه هذه الحياة الفكرية إلى طريق الله، فهذا مما تساعد عليه العلاقات التجارية إذ أن التجار المسلمين يختلطون في الأسواق مع غير الدينيين أو شبه الوثنيين فيحببونهم في الإسلام، وخاصة أن التجار دائماً ما كانوا يحطون رحالهم في المدن لمدد طويلة، وقد لمسنا ذلك في وصف الرحالة بوركهارت لهذه التجارة. فالإسلام ينتشر بمحاذاة طرق التجارة ومراكزها حيث يوجد الفقهاء أيضاً، ويجتذب إليه أفراد القبائل الرحل الموجودين خارج نطاق القبيلة، ولا يؤثر كثيراً على أفراد المستوطنة الزراعيين إلا بعد جهود. فالإسلام والتجارة شيئان متحالفان برباط وثيق، ولذلك فاز الإسلام عن طريق مراكزه التجارية[١٠٨].

ومما لا شك فيه أيضاً أنه كلما قربت المنطقة من مراكز القوافل ومراكز الإشعاع الحضاري، كلما كانت أطول باعاً في مجال نقل التراث الحضاري الوافد المتفوق. وعلى ضوء هذا القول نلحظ قيام أول مدرسة لتدريس القرآن وعلومه بالسودان، كانت بأرض الشايقية، على يد أولاد جابر، وذلك لقرب أرض الشايقية من طريق القوافل التجارية الذاهبة إلى مصر الأزهر.

وكما قلنا، وكما هو ظاهر موقع السودان الوسيط بين بعض البلدان الإسلامية، هذا



الموقع حتّم تبادل الثقافة مع هذه الأقطار كما تبودلت السلع والمتاجر وكان كل قطر من الأقطار المجاورة يحمل إلى السودان حصيلته الثقافية وطابعة ومنهجه الخاص في الدراسة والتفكير، كما علمنا من طبيعة المدرسة الحجازية والمغربية والعراقية والمصرية. ومن الآثار التي لا تحصى تلك المجهودات العظيمة التي قام بها حكام الدولة السنارية في مجال تعبيد الطرق، مثل الشيخ عجيب، ليتسنى للحجاج وغيرهم أن يعبروا بسهولة، ويجذب إليه العناصر الوافدة من علماء الحجاز خاصة، فقد صمم الشيخ عجيب على تسهيل طريق الحج على أن يكون ذلك يربط منطقة الوسط في ضفاف النيل مع منطقة البحر الأحمر من ميناء سواكن، فاستجلب المانجلك كمية كبيرة من السمن صبَّها على الصخور العاتية وأشعل فيها النار، فتهشمت وأمكن شق الطريق من المكان الذي توجد عليه اليوم (محطة اربة). ولما وصل الطريق إلى سواكن كانت مشكلة الماء الصالح للشرب أكبر المشكلات، لذلك حفر المانجلك حفيراً ضخماً جنوبي بلدة سواكن كان يمتلىء بالماء في موسم الخريف، ويبقى كذلك حتى يحل الموسم الجديد، وأطلق عليه حفير شات. وظل مورداً لماء أهل سواكن إلى زمن طويل. وتقدم المانجل العظيم أول وفود الحجاج التي سلكت الطريق الجديد وهناك في بلاد الحجاز أهدى الهدايا الثمينة للحكام ومشاهير العلماء[١٠٩]. ولهذا الاهتمام البالغ بطرق الحج فلا عجب إذا رأينا أن الحج كان من العوامل الهامة في نشر الثقافة الإسلامية في دولة الاتحاد السناري. وبذلك تضافرت الطرق التجارية وطرق الحج مع التجار والحجاج لتقوم كل هذه العناصر بدور رئيس في بعث نوع من النشاط الثقافي المتجدد والمتسع القاعدة في هذه البلاد.

بالاضافة إلى ما ذكرنا، فهناك عنصر آخر أدى دوراً بارزاً في الدعوة إلى الإسلام ونشر الثقافة الإسلامية وأثَّر بذلك في الحياة السودانية ألا وهم الفكيون (مفردها فكيْ)[١١٠]، ومن امثال هؤلاء ما رأيناه على رأس تنظيم الدويلة الدامرية، فقد كانت هناك طائفة من الفكيين تتجول في جبال النوبة، داعية للإسلام[١١١] بل أن ترمنجهام[١١٢] يجعل أثرهم أكبر من أثر التجار حين يذكر أنهم ينشئون مراكز إسلامية للعبادة في وسط شعب وثني، ويحظون في البداية بالترحاب ككتاب أحجبة: amulets ثم كمدرسين، ويتمكنون بوساطة الصلة اللغوية العربية من ربط الناس بحياة عريضة وجديدة.

ومن هؤلاء الفكيين الذين أصبح لهم شأن في تاريخ السودان الإسلامي، ذلك الزاهد الجعلي، مؤسس دولة تقلي حوالي عام ١٥٣٠م، الذي استطاع بورعه وحسن إسلامه أن يجذب قلوب الناس إليه، وأن يجعلهم يلتفون حوله، وأكثرهم من النوبة.. وسمع به الملك النوباوي وأحبه، وأصبح يأخذ برأيه في العديد من القضايا، وبخاصة بعد أن انشرح صدره للإسلام. وقد توثقت هذه الصلة إلى الحد الذي تزوج فيه هذا الفكي الزاهد من إحدى بنات الملك، وحينما أثمر هذا الزواج ولده المعروف بـ «جيلي أبو جريدة» كان كل شيء يستسلم للإسلام، خاصة إذا علمنا أن جيلي [١١٣]، قد ورث ملك جده، وأصبح حاكماً على البلاد حوالي عام ١٥٧٠م[١١٤]. وقد وسَّع جيلي رقعة البلاد ــ تحت الراية الإسلامية ــ بحيث أصبحت تضم الإقليم الشرقي من الجبال ما بين (تالودي جنوباً، إلى أبي جبل شمالاً)، ولقد شجع جيلي العرب المقيمين حول مملكته على أن يدخلوا بلاده ويختلطوا بالسكان ويصهروا إليهم، ليتسنى لهم جميعاً العمل على تعريب البلاد، والإسراع بنشر الإسلام في داخل الدولة وخارجها[١١٥].

وهكذا يمكن القول بأن القرن السادس عشر الميلادي كان عهد انتقال من المسيحية المستهدفة والوثنية البالية إلى الإسلام الحضاري على أيدي جماعة من العلماء الذين وفدوا من البلاد المجاورة أو من الوطنيين الذين أخذوا العلم عن أولئك العلماء الوافدين أو عن طريق التجار والدعاة والحجاج وغيرهم.. وإلى هؤلاء وأولئك يرجع الفضل في وضع الأسس التي قامت عليها الحركة العلمية والثقافية التي ازدهرت في مملكة سنار الاتحادية منذ القرن السادس عشر الميلادي، وهي تكاد تكون نفس الحركة العلمية والثقافية التي سادت العالم الإسلامي في ذلك الوقت، خاصة في بلدان شمالي أفريقية وغربها ومصر والحجاز، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن الكتب التي تداولها الناس في هذه المناطق تكاد أن تكون واحدة، على رأسها: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مختصر خليل، المدونة المختلطة، عقائد السنوسي، الجزرية، دلائل الخيرات، الشاطبية، الأجرومية، الأخضري، ألفية ابن مالك، أم البراهين، البردة في المدائح النبوية،..الخ[١١٦].

المؤثرات المحلية في الحياة الإسلامية بدولة سنار الاتحادية:

كانت سلطة الحكام المباشرة محصورة في حدود قطاعه في حوض النيل الأزرق والبطانة، وقد تميز القطاع السناري في حوض النيل بصفته المسيحية، التي تأثرت كثيراً بالتقاليد والعقائد الدينية القديمة. وبقي الكثير من التقاليد والعادات الوثنية، الموروثة عن العهود القديمة وفي صورة أخرى حتى اليوم وقد تركت هذه التقاليد أثرها في الجماعات الإسلامية التي دخلت البلاد السودانية، فأضعفت تمسكهم بالشريعة حتى قيل إن الرجل صار يطلق امرأته ويعقبه عليها غيره من يومه بدون وفاء عدة[١١٧]، وهذه عادة متبعة في منطقة لامو في شرقي أفريقية. ويبدو أن التعاليم الدينية لم تستقر تماماً في بعض القلوب وأنها تأثرت بالظروف المحلية[١١٨].

إن هذا الجهل بتعاليم الدين، لم يجد التخطيط السليم لمحوه جميعاً، بل ظل بعضه حتى ظهور المهدي، ومطالبته بتطبيق الشريعة الإسلامية التي كان يجهلها بعض الناس، حتى ضج ذلك الشايقي من بعض تعاليم الإسلام ودعوة المهدي، فانشد قائلاً:

لامريسى[١١٩] ولا طنيبير[١٢٠] ولا تنباك[١٢١] ولا سنيجر[١٢٢]
وده كله من مهديك الكبير وعقربا تطقك[١٢٣] يا حمد الخير[١٢٤]

وإذا رجعنا إلى التقاليد والعادات في أرض الجزيرة، وبعض المناطق من حوض وادي النيل، التي ورثها أهلها عن الماضي، نجد فيها دليلاً على أن مجموعات السكان المحلية قد احتفظت بتقاليدها الموروثة على الرغم من أنها قد دخلت في رعوية المشيخات التي أقامها العرب، والتي دخلت في اتحاد مع السلطنة السنارية، التي امتدت سيطرتها المباشرة على قسم كبير من مملكة علوة التي اختفت قبل السنوات الأولى من القرن الرابع عشر الميلادي[١٢٥]

وفي مجال الحضارة عامة، نجد بعض امتزاج الحضارة السودانية المحلية والحضارة الإسلامية العربية الوافدة، فانبثقت حضارة إسلامية ذات طابع محلي، إسلامية الصورة والبيئة، سودانية الطابع والاتجاه.

فالدولة الاتحادية لم تهمل التقاليد الإسلامية، وما كان لها أن تفعل ذلك وهي مسلمة. عملت بالكتاب والسنة، وسعى هؤلاء الملوك جهدهم لتطبيق الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية، وفي الأموال وفي جمع الزكاة والعشور وإقامة الحدود الشرعية على

الجناة[١٢٦]، ولكنهم مع هذا انتهجوا في نظم الحكم نهجاً محلياً صرفاً يتميز باللامركزية الصرفة، حين كانوا يسمحون للأمراء المحليين الاحتفاظ باستقلال ذاتي كامل[١٢٧] ويسمى كل أمير محلي «المانجل» وكلمة مانجل نفسها يرى ماكمايكل أنها من أصل سوداني إن لم تكن قد استعيرت من الهمج، ثم طريقة التتويج ووسيلتها حين يحضر الأمير إلى سنار فيمنحه السلطان الككر[١٢٨] ويلبسه طاقية لها ذؤابتان عن اليمين والشمال محشوتان بالقطن كأنها قرنا فيل. إنها تقاليد نوبية قديمة شاعت في الممالك النوبية في الإقليم الواقع بين أسوان وكورسكو. وكان هؤلاء الملوك يلبسون الطاقية ذات القرنين والسواد[١٢٩] بل أبقى السناريون على تقاليد غريبة، أقرب إلى التقاليد الوثنية، في مراسيم ولاية الحكم، يظهر منها مدى الارتباط الوثيق بين الماضي البعيد والحاضر وتصور مدى ما أحرزته التقاليد الموروثة من إنتصار في صراعها مع التقاليد العربية الإسلامية[١٣٠].

فالسلطان لا تتم بيعته إلا إذا خضع لمراسيم معينة تتم على المراحل الآتية:

١ ـ مراحل الاختيار من بين المرشحين للعرش من أقرب الناس للحاكم السابق.

٢ ـ ينتقل إلى ساحة التتويج حيث الأمراء وأكابر الدولة فيلبس الطاقية ويسلم السيف ويجلس على الككر.

٣ ـ بعد إنتهاء مراسم التتويج يذهب السلطان إلى مكان معين في انتظار خروج دابة من الأرض يتفاءل بخروجها!![١٣١].

وإذا ألقينا نظرة على الأسس التي تقدر عليها العوائد في الدولة نرى انعكاس العادات الموروثة على نظم هذه الدولة الإسلامية. مثال ذلك:

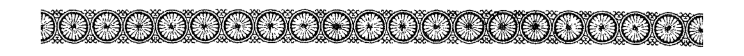
١ ـ السخرة: وهي ضريبة عامة حسب ثروة السكان المحليين. وكانت هذه الضريبة توزع بنسب معينة على خزانة السلطان وعلى الوزراء، وكان على هؤلاء الوزراء أن يوزعوا نصيباً للملوك والأرابيب والمشايخ، ثم على الأشخاص القائمين بخدمة السلطنة.

٢ ـ المترة: ضريبة خاصة لجيب السلطان.

٣ ـ المخلاية: ضريبة غلال تدفع لخيل فرسان السلطان.

٤ ـ نزل: حق للسلطان لمعاونته في تنقلاته، وهي واجب الضيافة.

٥ ـ العادة: حق للسلطان لتكاليف الظروف الخاصة من زواج وطهور وغير ذلك.



٦ ــ النار: ضريبة تحصل من القرى التي تلجأ إلى إحراق الحشائش ويعتبر القش المحروق كنوع من السماد للأرض.
٧ ــ العنة: ضريبة محلية تحصل على المنسوجات المحلية.

. وهذه التقديرات للعوائد بلا شك موروثة عن عهود سحيقة، وتطورت خلالها إلى عدة مراحل حتى وصلت إلى الصورة التي أوضحناها[١٣٢].

وتميزت العلاقات بين الأهالي والزعيم المحلي بالطابع الديني الذي لا يختلف عما كانت عليه حال القرية في عصور الفراعنة، التي تركت رواسبها وكيّفت نفسها في القالب الجديد للتمشي مع الإسلام الذي أزال الفوارق الطبقية وهدم أركان الإقطاع القديم بإشراك الفرد ليجني نصيباً من تعبه[١٣٣].

كل هذا يعطينا صورة واضحة عن هذه الدولة الإسلامية التي جمعت بين عناصر مختلفة عربية وحامية وشبه زنجية، وما صحب هذا الجمع من اختلاط التقاليد[١٣٤]

أما لماذا سقطت هذه الدولة على يد الباشوات الأتراك، سنة ١٨٢١م فيحتاج منا إلى دراسة أخرى إن شاء الله.



ثبت بأهم المراجع والمصادر

● المصادر والمراجع العربية ●

١ ــ آرنولد (السيرتوماس آرنولد) : الدعوة إلى الإسلام ــ ترجمة الدكتورين حسن إبراهيم حسن وعبدالمجيد عابدين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

٢ ــ بتلر (الفريد د. بتلر) : فتح العرب لمصر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٣م.

٣ ــ البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر، ت ٢٧٩هـ) : فتوح البلدان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م.

٤ ــ ابن تغري بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى الأتابكي، ت ٨٧٤هـ) : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، مطبعة النيل ١٣٢٥هـ.

٥ ــ ابن جبير (أبو القاسم محمد بن أحمد، ت، ٦١٤هـ) : رحلة ابن جبير، بيروت، دار التراث، ١٩٦٨م.

٦ ــ حسن أحمد محمود (دكتور) : الإسلام والثقافة العربية في أفريقية، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٣م، الجزء الأول.

٧ ــ الشاطر بصيلي عبدالجليل : تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.

٨ ــ شبيكة (الدكتور مكي شبيكة) : أ = مملكة الفونج الإسلامية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣م.

٩ ــ شبيكة (الدكتور مكي شبيكة) : ب = السودان عبر القرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٤م.

١٠ ــ شلبي (الدكتور أحمد) : موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م، الجزء السادس.

١١ ــ شوقي (الدكتور شوقي الجمل) : تاريخ سودان وادي النيل ــ حضارته وعلاقاته بمصر منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، الجزء الأول.

١٢ ــ ابن عبدالحكم (أبوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكيم بن أعين، ت ٢٥٧هـ) : فتوح مصر وأخبارها، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٢٠م.

١٣ ــ عبدالمجيد عابدين (دكتور) : تاريخ الثقافة العربية في السودان، القاهرة، مطبعة الشبكشي بالأزهر، ١٩٥٣م.

١٤ ــ القلقشندي (الشيخ أبوالعباس أحمد القلقشندي، ت ٨٢١هـ) : صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م، ١٤ جزء.

١٥ ــ كاتب الشونة (أحمد بن الحاج أبوعلي، ولد سنة ١١٩٩هـ) : تاريخ ملوك السودان، تحقيق ونشر الدكتور شبيكة، الخرطوم، من منشورات كلية غوردون التذكارية (جامعة الخرطوم الآن)، ١٩٤٧م.

١٦ ــ محمد شفيق غربال – ناشراً : جون لويس بوركهارت، رحلاته في بلاد النوبة والسودان ــ ترجمة فؤاد اندراوس ــ القاهرة، نشر محمد شفيق غربال، ١٩٥٩م.

١٧ ـــ محمد عوض محمد : الشعوب والسلالات الأفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.
١٨ ـــ مصطفى محمد مسعد (دكتور) : الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م.
١٩ ـــ المسعودي (أبوالحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، ت ٤٣٦هـ) : مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، دار الرجاء للطبع والنشر، ١٩٣٨م.
٢٠ ـــ المقريزي (تقي الدين أبوالعباس أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ) : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، بغداد، مكتبة المثنى، د.ت.
٢١ ـــ نعوم شقير : جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧م، ثلاثة أجزاء.
٢٢ ـــ النويري (شهاب الدين أحمد، ت ٧٣٣هـ) : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية، رقم ٥٥١ معارف عامة، القسم الثاني من الجزء الثامن والعشرين.
٢٣ ـــ ود ضيف الله (محمد ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي) : ت ١٢٢٤هـ، طبقات الأولياء والصالحين والشعراء، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية ١٣٤٩هـ.
٢٤ ـــ اليعقوبي (أحمد بن يحيى بن أبي يعقوب بن واضح، ت ٢٩٢هـ) : البلدان، العراق، المكتبة المرتضوية، ١٩١٨م.

● المراجع الأفرنجية ●

٢٥ ـــ *Trimingham, J.S.: Islam in the Sudan, (Oxford 1949).*
٢٦ ـــ *Crawford, O.g.s.: The fung Kingdom of Sinnar, (Gloucester 1951).*

● الهـوامـــش ●

(١) انظر في هذا: الدكتور شوقي الجمل : تاريخ سودان وادي النيل ـــ حضارته وعلاقاته بمصر من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر، ج١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، الدكتور مكي شبيكة: مملكة الفونج الإسلامية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣م، ص ص ٥ ـــ ٦.

(٢) انظر مثلا: مملكة الفونج الإسلامية، المرجع نفسه، ص ٦.

(٣) عن ظروف تأسيس هذه العاصمة ـــ مروي وسقوطها، انظر: المرجع نفسه ص ص

٥ ــ ٧، الدكتور أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج٦، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م، ص ١٤٥، الشاطر بصيلي عبد الجليل : تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للمكتبات ١٩٧٢م، ص ص ٧٨ ــ ٨٠.

(٤) عن الموقع الجغرافي لهذه الدويلات الثلاث، أنظر الخريطة المرفقة. وعن ظروف قيامها، انظر مثلاً: الدكتور مكي شبيكة : السودان عبر القرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والطباعه والنشر، ١٩٦٤م، ص ص ١٢ ــ ١٣، الدكتور مصطفى محمد مسعد: الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م، ص ص ٥٦ ــ ٦٧، الدكتور شلبي: الموسوعة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٤.

(٥) انظر : نعوم شقير : جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧م، ص ٣٦٢ وما بعدها.

(٦) انظر : المسيوجيان (ربان سفينة) : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقية الشرقية، تعريب يوسف كمال، القاهرة، لم يذكر الناشر، ١٩٢٧م.

(٧) عن فتح مصر وبلاد النوبة (السودن)، انظر : ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها ليدن، ١٩٢٠، ص ١٦٩ وما بعدها، البلاذري : فتوح البلدان، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٦م، ص ٢٨٠، وما بعدها.

(٨) انظر: المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، مصر، المطبعة البهية المصرية، إدارة الملتزم، ١٣٤٦هـ، ص٢٤٧.

(٩) انظر : فتوح مصر لابن عبد الحكم، ص ص ١٨٨ ــ ٨٩، النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية، معارف عامة ٥٥١، القسم الثاني من الجزء الثامن والعشرين، ص ص ٣٤٨ ــ ٤٩، القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٥، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٥م، ص ٢٧٥، المقريزي : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج١، بغداد، مكتبة المثنى، د.ت، ص ص ١٩٩ ــ ٢٠٠.

(١٠) انظر : فتح العرب لمصر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٨.

(١١) انظر : اتفاقية البقط عند المقريزي، المواعظ والاعتبار، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩٩ ــ ٢٠٠.

(١٢) عن أثر هذه المعاهد في تغلغل الإسلام إلى السودان، انظر: الدكتور حسن أحمد محمود:



الإسلام والثقافة العربية في إفريقية، ج١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص٣١١،
Trimingham, J.S.: Islam in the sudan (Oxford, 1949), P.24.

(١٣) مما يدل على كثرتهم في الجيش وثورتهم الشهيرة في عصر صلاح الدين الأيوبي، إثر مقتل (مؤتمن الخلافة) النوبي، وكانوا أكثر من خمسين ألفاً. انظر ذلك عند الدكتور عبد اللطيف حمزة: صلاح الدين بطل حطين، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٢م، ص ٣٦ وما قبلها وما بعدها.

(١٤) انظر: صبح الأعشى، ج٥، سبق ذكره، ص ٢٧٦، العمري : التعريف بالمصطلح الشريف، القاهرة، بدون ناشر، ١٣١٢هـ، ص ٢٨.

(١٥) انظر: الإسلام والثقافة العربية في إفريقية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٢.

(١٦) انظر القلقشندي، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨.

(١٧) انظر: المرجع السابق، ص ص ٣٢٢ ـــ ٢٣.

(١٨) الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩١ ـــ ١٩٢.

(١٩) انظر : Trimingham, J.S. : OP. cit., P. 71.

(٢٠) عن توزيع القبائل العربية في السودان، راجع، عبد المجيد عابدين : تاريخ الثقافة العربية في السودان، القاهرة، مطبعة الشبكشي، ١٩٥٣م، ص ١ وما بعدها. وعن ظاهرة المصاهرة بين العرب المسلمين والسكان المحليين راجع: الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره ، ص ص ١٩٢ ـــ ٢٠١.

(٢١) انظر: اليعقوبي : البلدان، العراق، المكتبة المرتضوية، ١٩١٨، ص ٩٥، الدكتور محمد عوض محمد : الشعوب والسلالات الإفريقية، مرجع سبق ذكره ص ٢٥٨، القلقشندي : صبح الأعشى، ج٥ مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣، ابن جبير : الرحلة، بيروت، دار التراث، ١٩٦٨ ص ص ٤٣ ـــ ٤٤ جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سبق ذكره ص ٣٧٩، الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤١.

(٢٢) انظر: الشعوب والسلالات، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٥، ٣٢٢، ٣٢٤.

(٢٣) شقير، مرجع سبق ذكره، ج٢ ص ١٠٣.

(٢٤) انظر تفاصيل ذلك عند : الشاطر بصيلي : معالم تاريخ سودان وادي النيل مرجع سبق ذكره، ص ٥١، مسعد، الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(٢٥) انظر في هذا الجانب: توماس ارنولد: الدعوة إلى الإسلام ـــ ترجمة د. حسن إبراهيم وآخرين ـــ القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١م ص ١٣١ وما بعدها.

(٢٦) انظر في هذا : الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(٢٧) انظر: شقير، مرجع سبق ذكره، ص ٧٢.

(٢٨) الإسلام والنوبة، ص ٢٠٩.

(٢٩) اختلف الباحثون في أصلهم، فذهب البعض إلى أنهم من زنوج الشلك من جنوبي السودان، وقال آخرون بأنهم من البرنو بوسط إفريقية، وقال فريق ثالث بأنهم عرب أمويون. وقد رجح الدكتور محمد صالح محيى الدين أنهم من العرب... أنظر كتابه : مشيخة العبدلاب وأثرها في حياة السودان السياسية ط ١ رسالة ماجستير منشورة ــ بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢م، ص ص ١٢٧ ــ ١٣٣، وانظر معه آركل : تاريخ السودان (بالانجليزية)، ص ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧، الشاطر بصيلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٠٨ ــ ٢٤٣، الإسلام والنوبة، ٢٠٧، حسن محمود، مرجع سبق ذكره ص ص ٣٢٣ ــ ٣٤٧، تاريخ الثقافة العربية في السودان، مرجع سبق ذكره ص ص ٤٦ ــ ٥١... الخ.

(٣٠) عرف القواسمة في التاريخ السوداني بالعبدلاب نسبة إلى عبد الله جماع المذكور، وهم من العرب... وعن أصلهم وموطنهم الأول انظر: الدكتور محمد صالح محيي الدين : مشيخة العبدلاب، المرجع السابق ص ص ١٠٨ ــ ١٢٧.

(٣١) محمد بن ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي، المشهور بـ «ود ضيف الله» : الطبقات، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، ١٩٧٣م ص ٥.

(٣٢) معنى كلمة أربجي باللغة النوبية «بلد العرب»، انظر: محمد متولي بدر : اللغة النوبية، نقلاً عن : مملكة الفونج الإسلامية، ص ٢٢.

(٣٣) المصدر السابق، ص ٥.

(٣٤) أحمد كاتب الشونة : تاريخ ملوك السودان، نشر الدكتور شبيكة، الخرطوم، ١٩٤٧، ص ١ (تتناول هذه المخطوطة تاريخ دولة سنار الاتحادية منذ قيامها إلى ما بعد العهد التركي ــ المصري سنة ١٨٣٨م. وقد تناول بعض الباحثين المخطوطة بالتنقيح والحذف والإضافة حتى وصلت الأخيرة منها إلى عهد ممتاز باشا مدير برقبلي السودان قام بنشر نسخة من المخطوطة المعدلة الدكتور مكي شبيكة، وقام بنشر النسخة الأصلية الأستاذ الشاطر بصيلي عبد الجليل.

(٣٥) انظر : مملكة الفونج، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦.

(٣٦) كاتب الشونة، المصدر السابق، ص ٢.

(٣٧) الشاطر بصيلي : معالم تاريخ سودان وادي النيل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣، انظر :

الدكتور نسيم مقار، الرحالة في السودان، القاهرة ١٩٦١م، الناشر : مطبعة البيان العربي، ص ٣٢ ـــ فيه يتحدث عن أهمية هذه المنطقة اقتصادياً.

(٣٨) الشاطر، تاريخ وحضارات، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨.

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٤٨.

(٤٠) مجلة «الخرطوم»، العدد الثالث، السنة السادسة، يناير ١٩٧٤م، الناشر: المجلس القومي للآداب والفنون بوزارة الإعلام السودانية، مقال لصلاح محيي الدين، ص ١٢٨.

(٤١) انظر: نص الوثيقة في : مشيخة العبدلاب، للدكتور محمد صالح محيي الدين،مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٦٨ ـــ ٤٧٠، الملحق الثاني.

(٤١) نفس المصدر، ص ١٣٣، وكذلك انظر : د. محمد صالح محيي الدين : مشيخة العبدلاب وأثرها في حياة السودان السياسة، بيروت، دار الفكر، الخرطوم الدار السودانية، ط١، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٦٢، دور الأزهر في السودان، ص ٢٠.

(٤٢) إحدى كبرى قبائل جنوبي السودان.

(٤٣) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٣.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٣٥٣، نعوم شقير، ص ٨١، أحمد كاتب الشونة، ص ٦.

(٤٥) مجلة الخرطوم، مقال صلاح محيي الدين، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨.

(٤٦) الدكتور إبراهيم عبده: في السودان، القاهرة، لم تذكر سنة الطبع، الناشر دار مجلتي للطباعة والنشر، ص ٢٨.

(٤٧) المتصفح لكتاب الطبقات عن أخبار الأولياء والصالحين في هذه الدولة يرى مدى التغلغل الصوفي في المجتمع السوداني في ذلك العصر، وإن السيادة الروحية كانت لهؤلاء الأولياء والصالحين.

(٤٨) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٥٣ ـــ ٣٥٤.

(٤٩) الدكتور شبيكة، مملكة الفونج، مرجع سبق ذكره، ص ١١٦ ـــ ١١٧.

(٥٠) من أولئك الشيخ إدريس ود الأرباب حين توسط في إعادة العلاقة بين الفونج والعبدلاب بعد هزيمة العبدلاب في عهد الشيخ عجيب المانجلك انظر مجلة الخرطوم، ص ١٣٧.

(٥١) الشاطر، تاريخ وحضارات..، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٨.

(٥٢) Trimingham, J.S.: Islam in the sudan, OP. cit., P.195

(٥٣) الدكتور عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣.

(٥٤) الدكتور مصطفى مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٨.

(٥٥) قدل، يقدل.... الخ، كلمة عامية بمعنى يمشى مشية فيها شيء من الخيلاء.

(٥٦) الطبقات، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

(٥٧) الطبقات، ص ١٥٠.

(٥٨) الدكتور مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٩، نقلاً عن عبد العزيز عبد المجيد، التربية في السودان، ص ٢٣٤.

(٥٩) نفس المرجع، ص ٢١٩، نقلاً عن الدكتور محمد عوض محمد، السودان السماتي ص ص ١٧ ــ ١٨.

(٦٠) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٨.

(٦١) الدكتور شبيكة : السودان عبر القرون، ص ٧٧.

(٦٢) الدكتور مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢. وانظر : محمد سليمان، دور الأزهر في السودان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٦ ــ ٣١.

(٦٣) انظر الطبقات، ص ٥.

(٦٤) هو محمد بن حسن بن علي بن عبد الرحمن المصري المالكي اللقاني، نسبة إلى لقانة من قرى محافظة البحيرة المصرية. كان هو وأخوه ناصر الدين (محمد بن حسن) من كبار المالكية بمصر، اشتغلا بالتدريس والإفتاء والتأليف، حتى غدت لهما شهرة في جميع أقطار العالم الإسلامي في ذلك الحين، لا سيما في المغرب وأفريقية.

(٦٥) انظر: أحمد بابا التنبكتي : نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مخطوط، ورقات من ٣٠٩ ــ ٣١٣.

(٦٦) الطبقات، ص ٥.

(٦٧) كان البنوفرى من كبار علماء مصر. تتلمذ على ناصر الدين اللقاني وغيره من أئمة المالكية بمصر حتى غدا إماماً فيه وتتلمذ عليه أبو زيد عبد الرحمن بن علي الأجهوري وسالم السنهوري من علماء المالكية بمصر، نحو سنة ٩٩٨هـ/١٥٩٠م انظر: محمد المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، القاهرة، ٣/١٥٧،٢/٢٠٤.

(٦٨) مختصر في المشهور من فقه الإمام مالك مجرداً من الخلاف ومؤلفه هو الشيخ خليل ابن إسحاق بن موسى بن شعيب المعروف بـ «الجندي» لأنه كان يرتدي زي الجندية وهو يمارس التدريس، ويرتزق على الجندية. حامل لواء المذهب المالكي في زمانه بمصر، مات مجاوراً بالمدينة المنورة سنة ٨١٨هـ/١٤٥١م.

انظر : نيل الابتهاج، الورقات ٨٠ ــ ٨٣، التلمساني : أبو عبد الله محمد بن أحمد :

البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر المطبعة الثعالبية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م، ص ص ١٩٦ ــ ٩٧.

(٦٩) الطبقات، ص ١١١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٧١) المصدر والمكان نفسهما.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ص ١٠١ ــ ١٠٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧٥) انظر كل هذا في ترجمة الشيخ أرباب، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٨٢) انظر: محمد سليمان، دور الأزهر في السودان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٣١.

(٨٣) انظر الطبقات، ص ٦، الدكتور مسعد، ص ص ٢١٢ ــ ٢١٣.

(٨٤) انظر : الطبقات، ص ٣١.

(٨٥) هو سالم بن محمد عز الدين بن محمد بن ناصر الدين أبو النجا السنهوري المالكي، إمام المالكية في زمانه بمصر. عاش بين سنتي ٩٤٥ هـ و ١٠١٥هـ/١٥٣٨م و١٦٠٦م، انظر في : خلاصة الأثر، مرجع سبق ذكره، ٢/٢٠٤.

(٨٦) هو والد الشيخ عبد الباقي الزرقاني، شارح مختصر خليل في الفقه المالكي.. انظر: خلاصة الأثر، ٢/٢٨٧.

(٨٧) هي مختصر في فقه المالكية، ومؤلفها هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد بن عبد الرحمن القيرواني النفزاوي (٣١٦ـــ ٣٨٦هـ أو ٣٩٠هـ). أشهر علماء المالكية في المائة الرابعة الهجرية. (انظر: الشيخ محمد النيفر : عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب ، ط ١ ، تونس المطبعة التونسية ، ١٣٥١هـ ص ٣٤ .

(٨٨) يبدو أن الإشارة هنا إلى عقائد السنوسي ـــ محمد بن محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي ـــ وهي العقيدة الكبرى والوسطى والصغرى في التوحيد، وردت الإشارة في الطبقات إلى العقيدة الكبرى باسم «كبرى السنوسية» وإلى الوسطى باسم وسطى السنوسية، وأحياناً تأتي الإشارة فقط بكلمة «السنوسي» أو السنوسية.. وعن ترجمة السنوسي وكل كتبه انظر : نيل الابتهاج، الأوراق ٢٩٥ ـــ ٣٠٢، البستان، ص ص ٢٣٧ ـــ ٢٤٨.

(٨٩) ومن كتب النحو التي ورد ذكرها في الطبقات: الأجرومية لمحمد بن محمد بن داود الصنهاجي المعروف بابن أجروم (٦٨٢ ـــ ٧٢٣هـ/١٢٨٣ ـــ ١٣٢٣م). انظر: تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان القاهرة، دار الهلال ١٩٥٧، ١٥٦/٣.

(٩٠) الطبقات، ص ٣١.

(٩١) نفس المصدر، ص ٣٢، (وله مؤلفات منها : شرح العقيدة المنظومة في فن التوحيد، وهي أوسع من شرح التفتازاني على العقائد النسفية، انظر محمد سليمان، ص ٣٣.

(٩٢) نفس المصدر، ص ١٦٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٩٤) إن مصر ما تزال ذلك المنبع حتى اليوم. إذ أن، جل موجهي الثقافة الإسلامية سواء على النطاق الرسمي أو الشعبي من خريجي الأزهر من مدرسين وقضاة ووعاظ وإعلاميين وحملة الثقافة الإسلامية في جميع المجالات.

(٩٥) الطبقات، ص ١٦٩.

(٩٦) مجلة الخرطوم، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٨ ـــ ٢٩.

(٩٧) الدكتور/ عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

(٩٨) نفس المرجع، ص ٥٧. أسست هذه السلطنة سنة ١٦٤٠م، بلغت أوج مجدها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين

انظر : محمد سليمان : دور الأزهر في السودان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٤ ـــ ٤٨.

(٩٩) انظر في ذلك مثلاً بحثنا: «دور العلاقات التجارية في دخول الإسلام إلى إفريقية الغربية، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الأزهر/ كلية اللغة العربية/ قسم التاريخ والحضارة الإسلامية.

(١٠٠) انظر، الشاطر، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٦. وتقلي إحدى ممالك السودان الإسلامية، تقع شرقي جبال النوبة بغربي السودان، نشأت نحو سنة ١٥٦٠م.



(١٠١) انظر : الطبقات، تحقيق د. يوسف فضل، ط٢، ١٩٧٤، ص ٩٢ هامش رقم ١٣.
(١٠٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

(١٠٣) انظر : جون لويس بوركهارت : رحلات بوركهارت في بلاد النوبة والسودان (ترجمة فؤاد اندراوس، القاهرة، نشر محمد شفيق غربال، ١٩٥٩م، ص ص ٢٠٥ — ٢٠٦.
(١٠٤) انظر تفاصيل ذلك في:
(١٠٥) رحلات بوركهارت، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤ وما بعدها، انظر: الشاطر، تاريخ وحضارات...، ص ٢٨٥ عن أهمية التجارة في علاقة الزعامة المحلية وقيام هذه الدويلات.
(١٠٦) الدكتور الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤.
(١٠٧) الدكتور الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٠٠/٣٠١.
(١٠٨) الدكتور عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في شرق إفريقية، القاهرة، لم تذكر السنة، الناشر : مطبعة يوسف، ص ٣٣.
(١٠٩) مجلة الخرطوم، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.
(١١٠) تطلق كلمة فكي في السودان على رجال الدين، وربما يقابل هذا اللقب، لقب «مطوع» في المملكة العربية السعودية.
(١١١) الدكتور عبد المجيد عابدين مرجع سبق ذكره، ص ١٣٥.
(١١٢) Trimingham,J.S.: Islam in the Sudan, OP, cit, P. 103:.
(١١٣) انظر الشاطر، تاريخ وحضارات..، ص ٢٦٢ يذكر الاسم «قيلي» وعلى كل حال فالاسمان موجودان في السودان، وربما كان الالتباس من ترجمة انجليزية، لأن القاف والجيم في الانجليزية واحدة.
(١١٤) انظر نفس المصدر السابق ص ٢٦٢.
(١١٥) الدكتور عبده بدوي: مع حركة الإسلام في إفريقية، القاهرة ١٩٧٠م الناشر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ص ص ١٣٦ — ١٣٧. ولمعرفة دوز هذه الدولة في الحياة الإسلامية، انظر الصفحات التي تلي ص ص ١٣٦ — ١٣٨،
انظر: الدكتور عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره ص ص ٤٣ — ٤٤.
(١١٦) انظر ذلك في الطبقات، ونيل الابتهاج وحسن المحاضرة.
(١١٧) انظر، الطبقات، ص ٥.
(١١٨) الشاطر، تاريخ وحضارات...، مرجع سبق ذكره، ٢٥٠.



ومن الملاحظ هنا أن الشاطر يعزو عادة الزواج بدون عدة إلى أنها من العادات الموروثة وليست من الجهل بالدين فقط وبذلك يكون قد خالف رأي صاحب الطبقات ومن تبعه، ويرجع العادة إلى حياة الموانيء حيث يخرج الرجال في أعمالهم البحرية ويغيبون عن بلدهم فترات طويلة لا تمكنهم من الانتظار لقضاء العدة منهن لذلك يعقدون زواجهم في نفس اليوم الذي تطلق فيه الزوجة من زوجها السابق، وقد انتقلت هذه العادة مع غيرها إلى حوض النيل الأزرق مع المهاجرين الذين جاءوا من ساحل إفريقية الشرقي حيث كانت تمارس هذه العادة وبخاصة في ميناء، لا جو التي كانت أكثر نشاطاً في الملاحة من غيرها من الموانىء الأخرى ومن هامش كتاب الشاطر يبدو أنه يؤمن برأي شخص اسمه Prinns في كتابه: (THE SWAHILI SPEAKING PEOPLES).

(١١٩) شراب سوداني مسكر في الغالب.

(١٢٠) تصغير كلمة «طنبور» وهي آلة موسيقية شعبية خاصة في السودان الشمالي.

(١٢١) التبغ.

(١٢٢) السيجار.

(١٢٣) كلمة عامية بمعنى «تلدغك» والملاحظ ان هذا شعر شعبي عامي.

(١٢٤) هو أحد أساتذة المهدي الصوفيين، انظر حسب الله، مرجع سبق ذكره ص ٢٥١.

(١٢٥) الشاطر بصيلي، تاريخ وحضارات، ص ٢٥١.

(١٢٦) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٢، نعوم شقير، ج٢ مصدر سبق ذكره، ص ٩٨.

(١٢٧) الدكتور حسن محمود، المرجع السابق، ص ٣٦٣.

(١٢٨) لفظ محلي معناه مقعد على شكل معين، وفي الغالب من قطعة خشب واحدة.

(١٢٩) نفس المرجع، ص ٣٦٣ نقلاً عن محمد عوض «السودان الشمالي»، ص ٢١٩. انظر، الشاطر، المعالم، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

(١٣٠) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٤.

(١٣١) نفس المرجع، ص ٣٦٢، اقتباساً من الشاطر (المعالم) ص ص ١١١ ـــ ١١٩، والذي بدوره شرح ذلك مقتبساً من كاتب الشونة.

(١٣٢) الشاطر، تاريخ وحضارات، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٦٦ ـــ ٢٦٧.

(١٣٣) نفس المرجع، ص ص ٢٧٢ ـــ ٢٧٣.

(١٣٤) للاستزادة، انظر نفس المرجع، ص ص ٢٧٣ ـــ ٢٨٢.

أيـــام في أرض الــــرافدين

للأستاذ عبد الله بن حمد الحقيل

يحرص المرء دائمًا على زيارة بلدان العالم العربي والإسلامي وخاصة عندما يكون البلد ذا تاريخ وأمجاد وحافلاً بالمعالم والآثار وقديمًا قالوا : « ليس راء كمن سمع » وشاء الله أن تتحقق تلك الأمنية .. بزيارة العراق الشقيق ، فقد تلقيت دعوة من مدير مركز الدراسات بجامعة البصرة بحضور الدورة الثانية عشرة لمراكز الدراسات والوثائق والتي تستضيفها جامعة البصرة.. وقد تقرر أن يكون الاجتماع في يوم ٢٠/٥/١٤١٠ هـ ..

وغادرت الرياض يوم الإثنين الموافق ١٨/٥/١٤١٠ هـ متوجهًا الى الكويت وكان الوصول إليها الساعة السابعة مساء .. ولم تكن هذه الزيارة الأولى للكويت .. فقد سبق أن زرتها منذ عشر سنوات وبعد ان مضيت ليلة في

ربوعها توجهت صوب مدينة البصرة وسط طريق معبد جميل ثم توقفنا عند الحدود الكويتية العراقية برهة قصيرة من الوقت واستأنفنا السير الى مدينة المجد والتاريخ والتراث والبطولات .. كان الجو دافئًا والشمس مشرقة والسماء صافية خالية من الغيوم ومضيت نحو « فندق شيراتون البصرة » حيث كان مقررا ان نسكن فيه ووجدنا في استقبالنا مجموعة من الأخوة من مركز الدراسات والجامعة ..

وفي العشيِّ ذهبنا الى اسواق المدينة ورؤية شط العرب الذي وصفة الشعراء والكتاب والرحالون وبعض معالم البصرة وآثارها .. ولكم تذكرت وأنا أسير في طرقاتها وبين ميادينها وأسواقها صمود هذه المدينة وبطولاتها قديما وحديثا وكذلك أمجادها العلمية وإسهامات علمائها ومفكريها وشعرائها خلال حقب التاريخ كالقرن الأول الهجري أو في العهد الأموي أو في القرن الثالث الهجري أو غير ذلك ..

فلقد كانت مدينة مشهورة في عالم الفكر والنحو والشعر والتاريخ والفقه وغير ذلك من العلوم ... ورددت قائلا :

يـــا بصرة المجد والتـــاريخ والسير — يا موطـن العلـم والآثـار والأدب
كم انجبت أرضهـا مـن عـالم فطـن — يطـيب بالذكـر والتـاريخ والأدب

وهي قصيدة طويلة أوحت بها المناسبة

وقد كان للبصريين من نحاة وأدباء ومحدثين إسهامات جيدة في مجالات اللغة والنحو والأدب وعلوم البلاغة والتفسير وغيرها .. فقد انجبت مدينة البصرة العديد من العلماء الأفذاذ كالجاحظ وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد الفراهيدي والأصمعي والمدائني والكندي وابن الهيثم .. كما سكنها الصحابي الجليل أنس بن مالك ومحمد بن سيرين والحسن البصري وغيرهم من العلماء والأجلاء ..

لقد كنت أتذكر تاريخ أولئك العلماء الأعلام وأنا أطوف بميادين البصرة ..

فقد تميزت البصرة على غيرها بتعدد المراكز الفكرية والعلمية إذ ذاك .. إن هذه المدينة تمثل تاريخًا عريقًا ومجداً إسلامياً رفيعًا ..

وبعد جولة عدنا الى الفندق وبعد تناول طعام العشاء كان لقاء تعارف بين أعضاء الوفود المشاركة في الدورة ..

وفي صباح الأربعاء توجهنا نحو جامعة البصرة .. وقد غصت قاعة الاحتفالات بالمدعوين من رجال العلم والمعرفة وأساتذة الجامعة ومحافظ البصرة وقد افتتح الدورة مدير الجامعة الذي رحب بهذا اللقاء لمراكز الدراسات والوثائق في مدينة البصرة ، مدينة التاريخ والتضحية والفداء ثم أعقبه الدكتور قحطان الناصري مدير مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية .. وألقى كلمة ترحيبية ثم القى معالي الشيخ عبد الله بن خالد الخليفة الأمين العام لمراكز الدراسات والوثائق ووزير العدل والشؤون الإسلامية في البحرين كلمة بليغة حيا فيها مدينة البصرة وصمودها وكفاحها وتمنى أن يكتب الله لأمة الإسلام النصر والتأييد وذكر أن البصرة كانت منارة تشع منها أنوار العلم والعرفان وتمنى للمؤتمرين النجاح والتوفيق ...

ثم بدأت أعمال الدورة واستمرت يومين .. وخلال مقامنا في البصرة وجهت دعوات وذهبنا لحضورها منها دعوة مدير الجامعة في فندق الخليج .. حيث الفينا جمعًا حافلاً من رجال العلم والأدب وكذلك حفل محافظ البصرة .. ثم توجهنا في اليوم الأخير الى مدينة «الفاو» وهي على مقربة من البصرة وبلغناها بعد سير بالحافلات لمدة ساعة فقصدنا الى مقر القائمقام الذي رحب بالوفود وشرح لنا بطولات ابنائها وما بذله العراقيون من تضحيات في سبيل تحريرها وقد اطلق عليها لقب « مدينة الفداء وبوابة النصر العظيم » فقد كان لتحريرها قصة كما كان لاحتلالها قصة .

وقد تحررت في ليلة مباركة من شهر رمضان المبارك وكانت حدثًا تاريخيًا عملاقًا يدوي صداه في مختلف الأنحاء ،، ثم قمنا بجولة في مختلف أرجائها وميادينها وشاهدنا الحركة والنشاط والعمران في مختلف جوانبها وبدأ أبناؤها يعودون إليها وغدونا نجول في أنحائها في صحبة محافظها .. ثم سرنا نحو

الجامع الكبير لأداء صلاة الظهر وكان جامعًا فخمًا بني بعد نهاية الحرب .. ولقد سألت الاخوة المرافقين لنا من اساتذة الجامعة عن أصل كلمة الفاو وسبب تسميتها فقيل لي إن ذلك يعود إلى أن الفاو اسم لسفينة شراعية غرقت في نهر المهلبان نسبة إلى المهلب بن أبي صفرة وكانت تابعة للديلم فسميت المدينة باسمها وروى أحد الأخوة أن الفاو كانت تلفظ « فو » بالفاء المفتوحة والواو المُضَعَّفة ثم بدأت بالتخفيف حتى أصبحت تلفظ الفاو وأردف أحدهم بأن الفاو كانت من أرقي مناطق العالم المعروفة لكثرة وجود مادة الحناء ..

ولقد ذكر صاحب المنجد ان الفاو : هو المضيق في الوادي والموضع الأملس وأنها من نواحي العراق .. ولقد كتب في أحد ميادينها قصائد شعرية ورأيت هذا البيت :

الفـــاو غاليـــة بالـــنصر زاهيـــة وبالرجـــال جنـــود الحق تفتخـــر

ولقد أوحت إلى زيارتها وما شاهدته في رحابها بالأبيات التالية أجتزىء منها ما يلي :

من بصرة المجد نحو الفاو مقصدنا يـوم الخمـيس وكل فيــه جـذلان

هذي هي الفاو في أزهـى مناظرهـا كـأنها في عـــراق العـــز بستـــان

قـد حرروهـا مـن الأعــداء باسلـة وزال عــن أرضهـــا ذل وطغيـــان

وعــودة الفــاو بالتحريـر ملحمـــة جـــيش تكللـــه بالـــنصر فـــرسان

ثم رجعناً الى البصرة وودعنا أبناءها الذين احتفوا بنا وأنسنا بصحبتهم فيها .. وسارت السيارات فيممنا البصرة وبلغناها في الثالثة ظهراً .. وفي المساء كان الحفل الختامي لجلسات الندوة وانتهت فعاليات الندوة والاجتماعات في الساعة التاسعة مساء وهكذا أمضينا أياما جميلة في ربوع مدينة البصرة .. حيث لبثنا من يوم الثلاثاء إلى صبيحة يوم الجمعة في حفاوة إخوان كرام وعلماء أجلاء وسرور بزيارة مدينة العلم والتي اشتهرت بسوق المربد .. حيث كان سمة

للبصرة ، ولعب دوراً فكرياً وظلت ذكراه قائمة ترمز إلى شهرة المدينة في عالم الأدب والشعر .. حيث كان مركزاً التقت فيه البادية بجميع ما فيها من موروثات حضارية وفصاحة لغوية وأصالة في القيم والتقاليد .. وكان سوقا للعطاء الفكري وقد سألت الاخوة عن موقعه وحاله .. فذكر لي بأنه بمرور الزمن تحول إلى محلة كبيرة مشهورة كانت تسمى بمحلة المربد وقد وصفه ياقوت الحموى بأن هناك شارعًا من أجمل شوارع البصرة وسمي أيضا بشارع المربد .. ولقد أعيد لهذا السوق اعتباره في السنوات الأخيرة فاصبح يقام فيه كل عام مهرجان المربد ..

وفي صباح يوم الجمعة ركبنا الطائرة نحو بغداد وكانت المسافة زهاء ساعة ونصف وكانت معي في الطائرة بعض الكتب فكانت خير زاد للمسافر ولما وقفت بنا الطائرة في مطار بغداد كان في استقبالنا الأمين العام المساعد لاتحاد المؤرخين العرب والذي رحب بنا وتوجهنا صوب فندق المنصور حيث دعينا لزيارة مركز التوثيق وحضور ندوة تاريخية بعنوان « مواجهة الدس الشعوبي » وقد دعي لها أكثر من أربعمائة مؤرخ ومفكر من أنحاء العالم العربي وقد حضر عدد من أساتذة الجامعات السعودية وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور عبد الله الشبل وكيل جامعة الامام محمد بن سعود والأمين العام المساعد لإتحاد المؤرخين العرب والأستاذ الدكتور عبد الله العثيمين الأستاذ في جامعة الملك سعود والأستاذ الدكتور محمد الشعفي والدكتور عبدالعزيز الشبل وغيرهم وقد ضمت الندوة نخبة من علماء التاريخ في الوطن العربي ودعي لها بعض المستشرقين وكان لقاء حافلاً بالمناقشات العلمية والتاريخية والحضارة الإسلامية المجيدة .

وفي بغداد قمت بزيارات لمراكز الثقافة والمتاحف والوثائق والسفارة السعودية ومكتب الملحق الثقافي السعودي ومكتب إتحاد المؤرخين العرب ومركز التوثيق الإعلامي وسور بغداد وأبوابه والمدرسة المرجانية وسوق الشورجة ومسجد الإمام ابي حنيفة ومسجد الخلفاء والمتحف العراقي حيث مشاهدة آثار البابليين والأشوريين والسومريين والآثار الإسلامية وما يحفل به

من أمجاد هذه الديار التاريخية وجامعة بغداد والمدرسة المستنصرية التي بناها المستنصر بالله حوالي سنة ستمائة وثلاثين ومجموعة من آثار المدينة ، ومكتباتها والمعالم الحضارية .. ثم ذهبت بصحبة أخي الأستاذ حمد الركبان الملحق الثقافي السعودي في العراق ورب الدار أدرى بما فيها كما يقال وتجولنا في المدينة وزرنا دكاكين الوراقين والأسواق القديمة كسوق الصفافير وسوق البزازين وقد شط بي الخيال حيث تذكرت ماضيها المجيد وتاريخها العريق وأين مجالس اولئك الخلفاء والعلماء والفقهاء والشعراء وأين الكرخ والرصافة والجسر ودجلة والفرات فقد دوى ذكرها في المشرق والمغرب وأين المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم و البويهيون والسلاجقة وجيوش التتار مدمرة مخربة .. هل هذه بغداد التاريخ والمجد ومركز الخلافة والمعرفة والعلماء وكانت تسمى مدينة المنصور ومدينة السلام ومن أسمائها الزوراء وقد بناها المنصور الخليفة الثاني للدولة العباسية سنة ١٤٥ هـ ، و انتقلت إليها الدولة سنة ١٤٨ هـ ومن يقرأ تاريخ الخطيب البغدادي سيجد الأخبار والأيام والتاريخ والشعر ولقد قيل الصناعة في البصرة والفصاحة بالكوفة والخير في بغداد .. ولقد أفاض الأدباء والشعراء في مدح بغداد وذكر محاسنها وكان مجال القول لهم ذا سعة ويروى عن الشاعرابن زريق قوله :

سافرت أبغي لبغداد وسكانها مثلا قد اخترت شيئاً دونه اليأس
هيهات بغدادٍ الدنيا بأجمعها عندي وسكان بغدادٍ هم الناس

ولقد حن إليها الشاعرابن الرومي قائلاً :

بلد صحبت به الشبيبة والصبا ولبست ثوب العز وهو جديد
وإذا تمثل في الضمير رأيته وعليه أغصان الشباب تميد

وبعد تمضية يوم كامل في أرجاء المدينة عدت في العشي إلى الفندق حيث قضيت تلك الليلة هائما في ذكريات التاريخ والشعر والأدب والماضي السحيق

وفي الصباح تهيأنا لجولة خارج بغداد حيث زرنا بعض المدن العراقية ذات الذكر التاريخي كبابل وهي من المدن القديمة ومن ذوات العجائب السبع . حيث رأينا بوابة عشتار وأسد بابل ونموذجا مصغرا لتلك المدينة التاريخية وغدونا نجول بين أرجائها ومعالمها وتذكرنا ما مرت به من دهور وقرون وأيام وحضارات كما زرنا « سامراء » ذات التاريخ والمجد العريض فتجولنا بين أطلالها وأسوارها وجوامعها ورددت قول الشاعر العربي :

صفت لبني العباس أحواض عزهم زمانا وعادت بعد مخلبة الشرب
لقد ملكوا ملكاً بكت أخرياته بدمع على المستعصم الشهم منصب

وقول الشاعر :

قوض الدهر بالخراب عمادي ورمتني يداه بالأنكاد
ضعضع الدهر من بنائي أركا نـاً شداداً طالت على الأطواد
اقفرت سوقها وقد نعى العالـ ـم فلاحت تجر ثوب الحداد

وتركنا سامراء مواصلين السير حيث عدنا إلى بغداد حيث زرنا بعض الأحياء كحي الكاظمية الواقع غربي دجلة وبها مسجد الإمام الكاظم وحي الأعظمية والمنصور وغيرها من الأحياء إذ غدونا نتجول في ربوعها ونتذكر أيامها وتاريخها وعلى جسر دجلة تذكرت قصيدة علي بن الجهم تلك القصيدة الرصافية التي فتن الأدباء بها الى يومنا هذا وبمطلعها الجميل ونسجت حولها القصص والروايات :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى

وهي تزيد على أربعين بيتًا وقد حفظناها صغارا .

ومررت بالكرخ فتذكرت قول الشاعر :

سقى الله باب الكرخ من متنزه إلى قصر وضاح فبركة زلزل
منازل لو أن امرأ القيس حلها لأقصر عن ذكر الدخول وحومل

وقال ابن زريق :

استودع الله في بغداد لي قمراً بالكرخ من فلك الأزرار مطلعه

وخلال التجوال في أرجاء بغداد سألت عن قصور الخلفاء التي ذكرها المؤرخون والشعراء كقصر الخلد الذي بناه المنصور وقصر القوارير وهو قصر زبيدة بنت جعفر وقصر التاج اسم لدار مشهورة من دور الخلافة في بغداد والقصر الجعفري الذي بناه جعفر بن يحيى البرمكي وقصر الثريا الذي بناه الخليفة المعتضد بالله والذي وصفه ابن المعتز في قصيدته :

حللت الثريا خير دار ومنزل فلا زال معموراً وبورك من قصر

وعلمت أنه قد ذهب أثرها وانطمس بنيانها ولم يبق لها ذكر الا في أسفار التواريخ وكتب البلدان.

ومررنا بنهر دجلة فقلت لصاحبي دعنا نملأ العين من مباهجه فقد حفظنا من الأشعار فيه الشيء الكثير ..

ولنرى دجلة الذي فاض بالخير عليها وماج بالإيناس

وقول الآخر :

ودجلة يسرى والنخيل مهوم وللسحر في اعطافهن نواسم

وما أكثر القصائد التي قيلت في بغداد ودور العلم فيها قديمًا وحديثًا فقد قال فيها شوقي في قصيدته نهج البردة يصف بغداد وحافظ ابراهيم في قصيدته البليغة :

سلوا بغداد والإسلام دين أكان لها على الدنيا قرين

وعلى الجارم إذ يقول في قصيدته الطويلة المشهورة :

بغـــداد يـــا بلـــد الرشيـــد ومنـــــارة المجد التليـــــد
بغـــداد يـــا وطـــن الأديب وأيكـــة الشعـــر الفريـــد

وغيرهم من الشعراء العرب فضلاً عن الشعراء من أبنائها وهم كثير كالرصافي والزهاوي ومحمد بهجة الأثري وغيرهم من فحول الشعراء .

وبعد فإن ذكريات التاريخ تترى أمام المرء وهو يتجول في تلك الأماكن وسرنا بين تلك الأحياء حتى بلغنا الفندق ولشد ما برّحت الذكريات قلب المرء حينما يستعرض التاريخ والأمجاد العربية الإسلامية .

وأصبحنا يوم الأحد نتجهز للسفر إلى الكوفة والنجف وكربلاء وعبرنا دجلة خارجين من بغداد والساعة التاسعة من الصباح وسرنا نحو الجنوب فمررنا بعشرات القرى والبلدان منها المحمودية واللطيفية والإسكندرية ثم توقفنا قليلا في المسيب وعبرنا الفرات وسرنا حتى وصلنا كربلاء ثم النجف حتى بلغنا الكوفة مهد علوم العربية وملتقى العلم والعلماء .

فقد زخرت بالعلماء والشعراء والأدباء والخطباء وكان لها دور عظيم وشأن كبير ومدرسة نحوية مشهورة ، وزرنا جامعها الكبير وسرحنا الطرف في جنباته وفيما حوله من دور وآثار ، وأخذ مرافقنا يشرح لنا تاريخه وقصر الإمارة ودور العلماء والمعالم الأثرية الباقية ولكم رددت قول الشاعر العربي :

يـــا دار غيرك الـــبلى ومحاك يا ليت شعري ما الـذي أبـلاكِ

وتوجهنا إلى الحلة بلد الشاعر صفي الدين الحلي وأنشد الأخوة العراقيون بعض قصائده ثم رجعنا إلى بغداد وبلغناها والساعة التاسعة من المساء .

وهكذا بعد تمضية أيام ممتعة مفيدة في ربوع العراق الحافل بالآثار والمعالم والأمجاد العربية الإسلامية ودعنا تلك الربوع وقلت حبذا لو طال بنا المقام .



• سمو ولي العهد، يُسلم أحد الفائزين الجائزة •

• نيابة عن الأستاذ يحيى حقي، يتسلم زوج كريمته الجائزة •

• صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز يُسلم [illegible] عمرو السيد •

علوم و فنون

مصطفى أمين جاهين



الحفل الثاني عشر لجائزة الملك فيصل العالمية

احتفلت مؤسسة الملك فيصل العالمية بتوزيع الجائزة على الفائزين في يوم الثلاثاء ٩/٨/١٤١٠هـ الموافق ٦/٣/١٩٩٠م .

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز

ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني

أصحاب السمو --- أصحاب الفضيلة والمعالي --- رجال العلم والفكر

يسرني أن أقدم إليكم العلماء الأجلاء الذين فازوا بجائزة الملك فيصل العالمية هذا العام.

فاز بجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام مناصفة كل من فضيلة الشيخ علي الطنطاوي (السعودي الجنسية) وسعادة الدكتور خورشيد أحمد (الباكستاني الجنسية رئيس المؤسسة العالمية للدراسات الاقتصادية الإسلامية في الجامعة الإسلامية في إسلام أباد) ؛ وذلك لما قدمه كل واحد منهما من جهود في سبيل الإسلام والمسلمين .



● صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز يتوسط مجموعة من الفائزين بالجائزة ●

وقد رشح الشيخ علي الطنطاوي للجائزة كل من : مكتب التربية العربي لدول الخليج والندوة العالمية للشباب الإسلامي وجامعة الملك فهد للبترول والمعادن .

وأبرز وجوه نشاطه الإسلامي

١ ـ تميزه بالعمل المتواصل والبذل والعطاء طوال ستين عاماً في مختلف المجالات التعليمية والثقافية والقضائية والاجتماعية .

٢ ـ اتسامه بالصمود والكفاح في ميدان التوعية الإسلامية ونشر الفكر الإسلامي ، وإسهامه في الجهود الإصلاحية بالمحاضرة والكتابة والإذاعة والنشر.

٣ ـ بذله كل ما يستطيع في رد الشبه ونقض الأباطيل بالمناقشة والمجادلة بالتي هي أحسن ، وهدايته الناس الى الحق بالفتوى الرشيدة والدعوة الصادقة .

٤ ـ انفراده في دعوته الى المنهج السليم بابداع في مناهج القول والكتابة ، ويتميز بالطرافة والسهولة والنفاذ الى قلوب مخاطبيه ومستمعيه رجالاً ونساءً شرقاً وغرباً .

أما الدكتور خورشيد أحمد فقد رشحته للجائزة كل من الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، والجماعة الإسلامية بباكستان .

أما جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية ؛ وموضوعها « الدراسات

التي تناولت المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية » فقد فاز بها مناصفة كل من الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير (السوداني الجنسية أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية القانون بجامعة الخرطوم) ، والدكتور محمد عمر عبد الكريم شابرا (السعودي الجنسية المستشار الاقتصادي بمؤسسة النقد العربي السعودي) .

أما الدكتور الصديق الضرير فقد رشحه المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم وايدت الترشيح إدارة البحث العلمي بجامعة الخرطوم .

وقد فاز بالجائزة لما وفق إليه في كتابه الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي من اتباع منهج أصيل واستقصاء دقيق لآراء الفقهاء ، ودراسة عميقة لمشكلات العالم المعاصر، حتى توصل إلى نتائج مثمرة بينت عجز الحلول غير الإسلامية عن حل المشكلات الاقتصادية التي تواجه العالم اليوم ، ومقدرة الإسلام دين الله الخالد على حل تلك المشكلات .

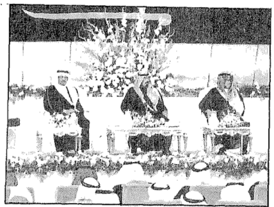
وأما الدكتور شابرا فقد رشحه للجائزة كلاً من الندوة العالمية للشباب الإسلامي ومؤسسة همدارد الخيرية بالباكستان .

وأما جائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربي ؛ وموضوعها القصة القصيرة ، فقد فاز بها الأستاذ يحيى حقي (المصري الجنسية) .

وقد رشحه للجائزة كل من :



• صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز مجموعة من الفائزين والضيوف •



• صاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل يتوسط الأمير عبد الله الفيصل ـــ الأمير خالد الفيصل •

قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود ، وكلية اللغة العربية بجامعة الإمام ، وكلية الآداب بجامعة الكويت، وكلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة ، وكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وجامعة عين شمس ، والمجلس الأعلى للثقافة بمصر.

والأستاذ يحيى حقي رائد معروف من رواد القصة القصيرة في الأدب العربي الحديث، وقد مرت قصصه بمراحل فنية مختلفة تواكب تحولات المجتمع وتغير الاتجاهات والمذاهب الأدبية ، فتنوعت تجاربها وتعددت صورها وأشكالها ، ولكنه ظل خلال كل هذه التحولات يرى أن الفن لا قيمة له إن لم يكن ايمانا وتواصلا يدفعان الحياة ويصنعان الجمال والأمل ، كما ظل حريصاً على أسلوبه العربي الرفيع الذي يجمع بين رصانة التراث ويسر اللغة العصرية ، مع قدر كبير من الشاعرية الرقيقة . وأثبت بهذا الأسلوب إمكانات اللغة العربية في التحليل والوصف والتصوير . وقد حرص منذ بداية حياته الأدبية على صلته الوثيقة بمعاصريه من الأدباء واحتفل في بعض ما كتب بالرعيل الأول من الرواد . ثم رعى كثيرا من المواهب الناشئة حتى تخرج على يديه كثير من كتاب القصة القصيرة . وبهذا جمع بين عطاء الموهبة الكبيرة ورسالة المعلم المخلص .

ولقد فاز بجائزة الملك فيصل العالمية للطب ، وموضوعها البلهارسيا ـ مناصفة كل من الأستاذ الدكتور اندري كابرون (الفرنسي الجنسية ، مدير مركز المناعة بمعهد باستير في ليل) والدكتور انتوني بتر ويرث (البريطاني الجنسية ، الباحث في مجلس البحوث الطبي البريطاني بلندن) .

وذلك لما تميزت به أعمالهما من أصالة وابداع ، ولمساهمتهما في توضيح الكيفية التي يكتسب بها الإنسان المناعة ضد داء المنشقات المانسوني (البلهارسيا المانسيونية). وقد مهد هذا الاكتشاف طريق الكثيرين للاستفادة من التقنية التي تستخدم كيمياء المناعة في بحوثهم للتوصل إلى لقاح ضد البلهارسيا وأشرفت هذه المحاولات على إيجادأول لقاح يمكن تجربته على

الإنسان في المستقبل . وتجدر الإشارة إلى أن بحوث الفائزين يكمل بعضها البعض الآخر ، كما أنهما اشتركا في بعض البحوث .

وقد رشح الدكتور كابرون للجائزة كل من : المعهد القومي للصحة والبحوث الطبية، والمركز القومي للبحوث العلمية بباريس .

وأبرز أعماله

١ ـ اكتشافه نوعًا من تسمم الخلايا الطفيل الناتج عن تنشيط خلايا البلاعم ومفصصات النوى الحمضية والصفائح الدموية بالمركبات المناعية . ولهذا الاكتشاف أهمية بالغة في مجال المناعة ضد البلهارسيا بوجه خاص وفي مجال المناعة بوجه عام .

٢ ـ استفادته من هذا الاكتشاف في استنباط لقاحات يتوقع استخدامها طبيًا في المستقبل ؛ مستعينا في ذلك بأساليب تقنية متقدمة ابتدعها .

٣ ـ حيازته قصب السبق في التعرف على مستضدات وقائية مستخدمًا أضدادا أحادية المصدر وأمصالاً مستخرجة من حيوانات تم تلقيحها بتلك المستضدات .

ومن المستضدات التي اكتشفها المستضد رقم ٣٨ (المركب من مواد نشوية وزلالية) والذي تجري التجارب حاليا لتطويره حتى يمكن استخدامه في الانسان .

٤ ـ قيامه بتدريب الكثير من الباحثين من أقطار شتى في مجال بحوثه مما أسهم في اثراء الفكر الانساني وساعد في تطوير البحث العلمي في مجال المناعة، ومشاركته في تطوير برنامج هيئة الصحة العالمية ودول السوق الأوربية المشتركة في مجال طب المناطق الحارة .

٥ ـ نشاطه الكبير داخل فرنسا وخارجها ، ونشره مئات البحوث في الدوريات العالمية.

ورشح الدكتور بتر ويرث كل من جامعة لندن ، وجامعة كمبرج ،

وأبرز أعماله

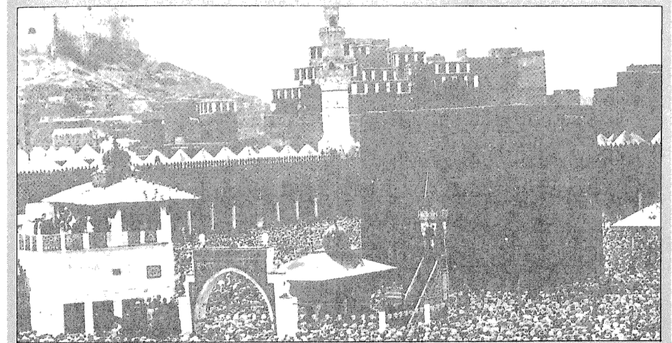
١ ـ اكتشافه دور مفصصات النوى الحمضية في اكتساب المناعة ضد داء المنشقات المانسوني (البلهارسيا المانسونية) . وقد ثبت من خلال بحوثه الميدانية التي أجراها في كينيا على الحيوان والانسان فعالية هذه المفصصات مع الأضداد من نوع آي جي جي في قتل طفيل المانسوناي . كما استطاع أن يصنف أنواعا من الخلايا الحمضية وسبل تنشيطها وكيفية قتلها للطفيل .
٢ ـ برهنته بأن الانسان الذي يتعرض للاصابة بمرض البلهارسيا عدة مرات يكتسب بعض المناعة ضد هذا المرض وعلى مدى سنوات وتوصله إلى معرفة الكيفية التي تتأتى منها هذه المناعة باستخدام طرق علمية دقيقة لتحقيق ذلك ميدانيا .
٣ ـ قيامه بتدريب الكثير من الباحثين والفنيين في المختبر وفي الحقل .
٤ ـ نشره أكثر من ١٢٠ بحثًا في مجال المناعة بوجه عام والبلهارسيا بوجه خاص .
ولقد فاز بجائزة الملك فيصل العالمية للعلوم ؛ وموضوعها الكيمياء ، ثلاثة علماء بالتساوي وهم :
* الأستاذ الدكتور ريمون لوميو (الكندي الجنسية الأستاذ بجامعة البرتا بكندا)،
* والأستاذ الدكتور فرانك كوتن (الأمريكي الجنسية أستاذ الكيمياء ومدير مختبر البنية والرابطة الجزئية بقسم الكيمياء بجامعة تكساس) .
* والأستاذ الدكتور مصطفى عمرو السيد (الأمريكي الجنسية ، المصري الأصل والأستاذ بجامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس) .
وقد رشحت الدكتور لوميو جامعة ألبرتا بكندا . ويعد أكبر عالم معاصر في كيمياء السكريات التي لها شأن عظيم في العمليات الحيوية . وأول من ركب السكروز كيميائيا .
وقد ركب الدكتور لوميو أشباه هذه البنى منها ما يحويه الدم من محددات لمضادات الجينات تتعرف بها عليها وتختلف من مجموعة دموية الى أخرى .
أما الدكتور كوتن فقد رشحته جامعة تكساس ، وهو علم من أعلام الكيمياء

غير العضوية .
والدكتور كوتن رائد من رواد بنية الخمائر ووظائفها . ودراسة بلوراتها دراسة عميقة. وتجدر الاشارة الى أن له مقدرة على الابداع ، وغزارة في الانتاج ، جعلاه ينشر أكثر من ألف نشرة . وله باع طويل في التعليم والتأليف ، فقد طبع
وأما الدكتور عمرو السيد ، فقد رشحته جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وجامعة الإمارات العربية المتحدة ، وجامعة كاليفورنيا . وهو من ألمع الكيميائيين الفيزيائيين المعاصرين . وأبحاثه على مرتبة سامية وضعته في الصف الأول من العاملين بالدراسات الطيفية . وأعانت بحوثه في كشف النقاب عن حركيات التفاعلات ونوعيتها في النظم الكيميائية المعقدة التي لها شأن في الحياة ، وفي دراسة تحويل الطاقة من نوع الى نوع ، وانتقالها من موضع الى آخر ، وفي تفسير التركيب الضوئي ، والكيمياء الضوئية ، والدورات الفيزيائية الكيميائية التي يمر بها البروتين المسمى « باكتيريو رودوبسين »
وقد تمكن الدكتور عمرو السيد من تحسين فهم الآليات والحركيات الجزئية لخزن الطاقة الضوئية بفعل هذا البروتين . ولإدراك أهدافه، وسع مجال استخدام الليزر ، حتى وصل به إلى فترات زمنية بالغة في القصر ، لا تزيد عن جزء واحد من مليون جزء من الثانية ، واستخدم في دراساته أيضا طيف رامان المحلل زمنيا .
وقد أصبحت بعض قواعد التفاعلات التي اكتشفها تعرف باسمه فيقال عنها قواعد السيد .
والأمانة العامة لجائزة الملك فيصل العالمية إذ تقدم الشكر الجزيل لصاحب السمو الملكي ولي العهد على رعايته لهذا الاحتفال وتشكر الحاضرين على تلبيتهم الدعوة إليه تزف خالص التهنئة للفائزين بالجائزة وترجو للجميع دوام التوفيق والسداد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

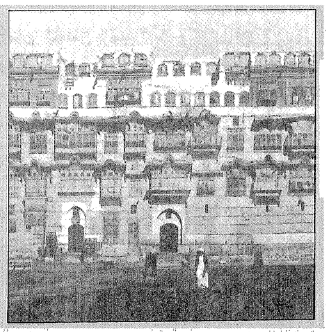
تاريخ في صور

معرض نافذة على الماضي

صور شمسية من المملكة العربية السعودية ١٢٨٢هـ - ١٨٦٥م/ ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م
بمكتبة الملك عبدالعزيز بالرياض (شعبان ١٤١٠هـ)



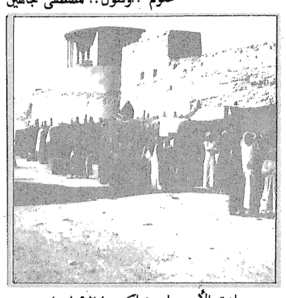
● الطواف حول الكعبة (محمد صادق ١٨٨٠ م) ●



● خان البغدادي في جدة (فلدن ١٩٣٨ م)

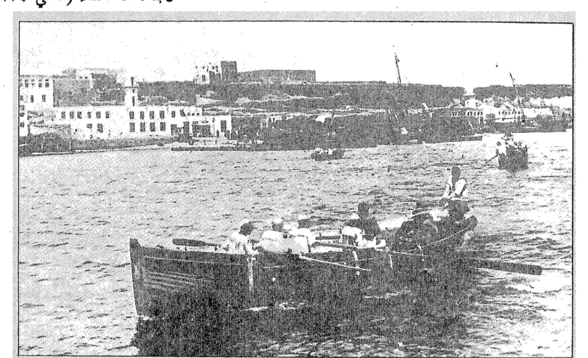


● سوق الخميس في الهفوف (فيلبي ١٩١٨ م)

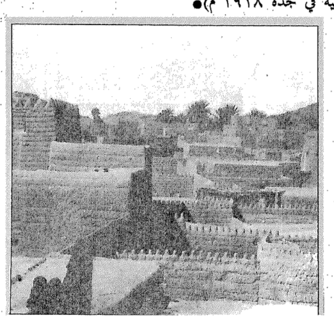


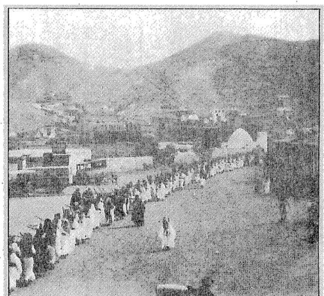
●بلدة الأحساء (ماكي ١٩٢٤ م)●

●منظر عام للرياض (شكسبير ١٩١٤ م)●



● مرفأ الوجه (البعثة العسكرية الفرنسية في جدة ١٩١٨ م)●





كتب حديثة



● نظم المعلومات الإدارية

رايموند مكليود

تعريب ومراجعة

د. م سرور علي سرور

عاصم أحمد الحماحمي

٦٧٠ صفحة ـ الجزء الأول

الناشر: دار المريخ ـ الرياض

● ديوان بني بكر في الجاهلية

د. عبد العزيز نبوي

٧٩٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

دار الزهراء للنشر ـ القاهرة

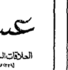


● «أي بُنـــــيّ»

«مقارنة بين ماضينا وحاضرنا» «الجزء الثاني»

أ. د. عبد العزيز بن عبد الله الخويطر.

٣٦٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ٤١٠





● عسير في العلاقات السياسية السعودية اليمنية (١٣٣٨ / ١٣٧٣هـ) ـ (١٩١٩ / ١٩٣٤م)

د. عصام ضياء الدين السيد

٣٣٧ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ

دار الزهراء للنشر ـ



● اليمن عبر التاريخ.

أحمد حسين شرف الدين.

٣٤٧ صفحة ـ الطبعة الخامسة ١٤١٠ هـ.

● الإمام تركي بن عبد الله «بطل نجد ومحررها، ومؤسس الدولة السعودية الثانية»

أ. د. منير العجلاني.

٣٣٥ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

منشورات دار الشبل للنشر

● شؤون الحرمين الشريفين في العهد العثماني في ضوء الوثائق التركية العثمانية

د. محمد عبد اللطيف هريدي

١٦٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

دار الزهراء للنشر ـ القاهرة

● مدينة محايل عسير.

« عروس تهامة »

عبد الله بن موسى الطاير

١٢٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

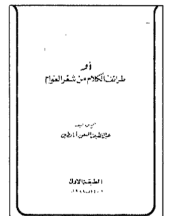
الناشر دار الطاير للنشر والتوزيع بالرياض.

● أحلام الحب « شعر »

د. زكي مبارك

١١١ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

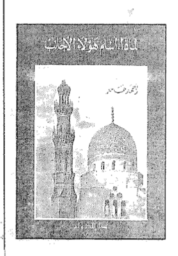
دار الزهراء للنشر ـ القاهرة



● من عيون الشعر الشعبي أو طرائف الكلام من شعر العوام

جمع وتأليف: عبد اللطيف السعود أبابطين

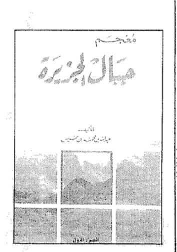
الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م



● لماذا أسلم هؤلاء الأجانب؟

أحمد حامد

١٣٦ صفحة ـ الطبعة الأولى.



● معجم جبال الجزيرة « الجزء الأول »

طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد ابن عبد العزيز « حفظه الله »

عبد الله بن محمد بن خميس

٦٥٩ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine



Annual Subscriptions

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent of 4 issues price: SR 20.
- Non-Arab Countries : US 6 $.

- ***Articles can not be returned to authors whether published or not.***
- ***Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.***

• PRICE PER ISSUE •

— Saudi Arabia	**: 3 Riyals**	**— Morocco**	**: 5 Dirhams**
— U.A.E.	**: 4 Dirhams**	**— Tunisia**	**: 400 Millimes**
— Qatar	**: 4 Riyals**	**— Non-Arab Countries**	**: 1 U.S. $**
— Egypt	**: 40 Piastres**		

• Distributors •

Saudi Arabia : Saudi Distribution Co P.O.Box 13195, Jeddah 21493 Tel. 6694700

Abu-Dhabi : P.O.Box 3778, Abu Dhabi, Tel. : 323011

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library. P.O.Box 2007, Tel. : 228552

Qatar : Dar-Al-Thakafa, P.O.Box 323, Tel. : 413180

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O.Box 224, Tel. : 262026

Egypt : Al-Ahram Distributing Est., Al-Gala'a Street, Cairo, Tel. : 755500

Tunisia : The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sharifia Distributing Company, P.O.Box 683, Casablanca, 05.



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

✉ ٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

☎ ٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



• قيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

- الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

•• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

••• ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

- Saudi Arabia: **20** Riyals

•• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**.

••• Non Arab Countries: US **6**$



Articles

articles should be directed to the Editor-in-chief
☎ : 4417020

Editorial Board

All Correspondence should be directed to:
☎ : 4412318 - 4413944
Fax: 4412316

Subscriptions

Subscripitons should be directed to king Abdul Aziz research centre



IN THE
NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT

King Abdul Aziz
Research Centre

— Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent jurisitic identity.
— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives :
— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
— TO issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.
— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

No. "1" • Year 16 • May, June, July 1990 A.D.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia

• Facsimile No : 00/966/1/4417020





✉ ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ☎ ٤٤١٢٣١٨ – ٤٤١٣٩٤٤
رقم الفاكسيميلي : ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

	ذو الحجة JUNE JULY 91	ذو القعدة MAY. JUNE	شوال APR. MAY.	رمضان MAR. APR.	شعبان FEB. MAR.	رجب JAN. FEB.	جمادى الآخرة DEC.90 JAN.91	جمادى الأولى NOV. DEC.	ربيع الآخر OCT. NOV.	ربيع الأول SEP. OCT.	صفر AUG. SEP.	المحرم JULY 90 AUG.	
MON.			15 ١									23 ١	الاثنين
TUES.			16 ٢				18 ١				21 ١	24 ٢	الثلاثاء
WED.		15 ١	17 ٣			16 ١	19 ٢				22 ٢	25 ٣	الأربعاء
THU.	13 ١	16 ٢	18 ٤			17 ٢	20 ٣			20 ١	23 ٣	26 ٤	الخميس
FRI.	14 ٢	17 ٣	19 ٥		15 ١	18 ٣	21 ٤		19 ١	21 ٢	24 ٤	27 ٥	الجمعة
SAT.	15 ٣	18 ٤	20 ٦		16 ٢	19 ٤	22 ٥		20 ٢	22 ٣	25 ٥	28 ٦	السبت
SUN.	16 ٤	19 ٥	21 ٧	17 ١	17 ٣	20 ٥	23 ٦	18 ١	21 ٣	23 ٤	26 ٦	29 ٧	الأحد
MON.	17 ٥	20 ٦	22 ٨	18 ٢	18 ٤	21 ٦	24 ٧	19 ٢	22 ٤	24 ٥	27 ٧	30 ٨	الاثنين
TUES.	18 ٦	21 ٧	23 ٩	19 ٣	19 ٥	22 ٧	25 ٨	20 ٣	23 ٥	25 ٦	28 ٨	31 ٩	الثلاثاء
WED.	19 ٧	22 ٨	24 ١٠	20 ٤	20 ٦	23 ٨	26 ٩	21 ٤	24 ٦	26 ٧	29 ٩	1 ١٠	الأربعاء
THU.	20 ٨	23 ٩	25 ١١	21 ٥	21 ٧	24 ٩	27 ١٠	22 ٥	25 ٧	27 ٨	30 ١٠	2 ١١	الخميس
FRI.	21 ٩	24 ١٠	26 ١٢	22 ٦	22 ٨	25 ١٠	28 ١١	23 ٦	26 ٨	28 ٩	31 ١١	3 ١٢	الجمعة
SAT.	22 ١٠	25 ١١	27 ١٣	23 ٧	23 ٩	26 ١١	29 ١٢	24 ٧	27 ٩	29 ١٠	1 ١٢	4 ١٣	السبت
SUN.	23 ١١	26 ١٢	28 ١٤	24 ٨	24 ١٠	27 ١٢	30 ١٣	25 ٨	28 ١٠	30 ١١	2 ١٣	5 ١٤	الأحد
MON.	24 ١٢	27 ١٣	29 ١٥	25 ٩	25 ١١	28 ١٣	31 ١٤	26 ٩	29 ١١	1 ١٢	3 ١٤	6 ١٥	الاثنين
TUES.	25 ١٣	28 ١٤	30 ١٦	26 ١٠	26 ١٢	29 ١٤	1 ١٥	27 ١٠	30 ١٢	2 ١٣	4 ١٥	7 ١٦	الثلاثاء
WED.	26 ١٤	29 ١٥	1 ١٧	27 ١١	27 ١٣	30 ١٥	2 ١٦	28 ١١	31 ١٣	3 ١٤	5 ١٦	8 ١٧	الأربعاء
THU.	27 ١٥	30 ١٦	2 ١٨	28 ١٢	28 ١٤	31 ١٦	3 ١٧	29 ١٢	1 ١٤	4 ١٥	6 ١٧	9 ١٨	الخميس
FRI.	28 ١٦	31 ١٧	3 ١٩	29 ١٣	1 ١٥	1 ١٧	4 ١٨	30 ١٣	2 ١٥	5 ١٦	7 ١٨	10 ١٩	الجمعة
SAT.	29 ١٧	1 ١٨	4 ٢٠	30 ١٤	2 ١٦	2 ١٨	5 ١٩	1 ١٤	3 ١٦	6 ١٧	8 ١٩	11 ٢٠	السبت
SUN.	30 ١٨	2 ١٩	5 ٢١	31 ١٥	3 ١٧	3 ١٩	6 ٢٠	2 ١٥	4 ١٧	7 ١٨	9 ٢٠	12 ٢١	الأحد
MON.	1 ١٩	3 ٢٠	6 ٢٢	1 ١٦	4 ١٨	4 ٢٠	7 ٢١	3 ١٦	5 ١٨	8 ١٩	10 ٢١	13 ٢٢	الاثنين
TUES.	2 ٢٠	4 ٢١	7 ٢٣	2 ١٧	5 ١٩	5 ٢١	8 ٢٢	4 ١٧	6 ١٩	9 ٢٠	11 ٢٢	14 ٢٣	الثلاثاء
WED.	3 ٢١	5 ٢٢	8 ٢٤	3 ١٨	6 ٢٠	6 ٢٢	9 ٢٣	5 ١٨	7 ٢٠	10 ٢١	12 ٢٣	15 ٢٤	الأربعاء
THU.	4 ٢٢	6 ٢٣	9 ٢٥	4 ١٩	7 ٢١	7 ٢٣	10 ٢٤	6 ١٩	8 ٢١	11 ٢٢	13 ٢٤	16 ٢٥	الخميس
FRI.	5 ٢٣	7 ٢٤	10 ٢٦	5 ٢٠	8 ٢٢	8 ٢٤	11 ٢٥	7 ٢٠	9 ٢٢	12 ٢٣	14 ٢٥	17 ٢٦	الجمعة
SAT.	6 ٢٤	8 ٢٥	11 ٢٧	6 ٢١	9 ٢٣	9 ٢٥	12 ٢٦	8 ٢١	10 ٢٣	13 ٢٤	15 ٢٦	18 ٢٧	السبت
SUN.	7 ٢٥	9 ٢٦	12 ٢٨	7 ٢٢	10 ٢٤	10 ٢٦	13 ٢٧	9 ٢٢	11 ٢٤	14 ٢٥	16 ٢٧	19 ٢٨	الأحد
MON.	8 ٢٦	10 ٢٧	13 ٢٩	8 ٢٣	11 ٢٥	11 ٢٧	14 ٢٨	10 ٢٣	12 ٢٥	15 ٢٦	17 ٢٨	20 ٢٩	الاثنين
TUES.	9 ٢٧	11 ٢٨	14 ٣٠	9 ٢٤	12 ٢٦	12 ٢٨	15 ٢٩	11 ٢٤	13 ٢٦	16 ٢٧	18 ٢٩	❶	الثلاثاء
WED.	10 ٢٨	12 ٢٩	❿	10 ٢٥	13 ٢٧	13 ٢٩	❻	12 ٢٥	14 ٢٧	17 ٢٨	19 ٣٠		الأربعاء
THU.	11 ٢٩	⓫		11 ٢٦	14 ٢٨	14 ٣٠		13 ٢٦	15 ٢٨	18 ٢٩	❷		الخميس
FRI.	⓬			12 ٢٧	15 ٢٩	❼		14 ٢٧	16 ٢٩	❸			الجمعة
SAT.				13 ٢٨	16 ٣٠			15 ٢٨	17 ٣٠				السبت
SUN.				14 ٢٩	❽			16 ٢٩	❹				الأحد
MON.				❾				17 ٣٠					الاثنين
								❺					

١٩٩١/٩٠ ميلادية
90/1991 A.D.



١٤١١ هجرية
1411 A.H.

اليوم الوطني للمملكة .
الإجازات الرسمية .

- ١٣٩٦ هـ ، صدرت الموافقة السامية رقم ١٢٦٠٨/٨/٥ ، بإنشاء المركز الوطني للوثائق والمخطوطات بالدارة .
- ١٣٩٢ هـ ، صدور المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ ، بإنشاء الدارة .

ADDARAH

ISSUE'S GIFT
INDEX 15 YEARS

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh

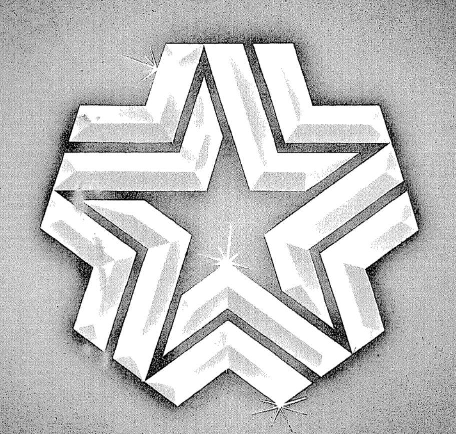
No. "1" • Year 16 • May, June, July 1990 A.D.





مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

العدد الثاني السنة السادسة عشرة ـ المحرم ، صفر ، ربيع الأول ١٤١١هـ





سورة الذاريات الآية (٥٨)

طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر — الهاتف . ٤٩٨٣٣٩٢ — الرياض
Obekan Company for Printing & Publishing — Riyadh — Tel. : 4983392



بسم الله الرحمن الرحيم



دارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ في ٨/٥/١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/٨/١٢٦٠٨ في ٢٠/٥/١٣٩٦هـ.

مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز

العدد الثاني ـ السنة السادسة عشرة ـ

المحرم، صفر، ربيع الأول ١٤١١هـ

✉ ٢٩٤٥ ـ الرياض: ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسيميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



البحوث

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
☎ : ٤٤١٧٠٢٠

الإدارة والتحرير

☎
٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٢٣١٨
الفاكس : ٤٤١٢٣١٦

الاشتراكات

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز

● آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ●



● ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وأن يكون اسم الباحث رباعياً ، وأن يذكر عنوانه مفصلاً .
● ترسل البحوث سرياً إلى محكمين ، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة .
● ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث .
● لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة .
● لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

* الاشتراكات السنوية *

■ ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .

● وفي البلاد العربية ما يعادلها .

■ ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

قيمة العـــدد

السعودية : ثلاثة ريالات ـ الامارات العربية : أربعة دراهم
قطر : أربعة ريالات ـ مصر : ٤٠ قرشاً ـ المغرب خمسة دراهم ـ تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للعـدد

الموزعـــون

● السعودية : الشركة السعودية للتوزيع
ص.ب ١٣١٩٥ جدة ٢١٤٩٣ ـ ☎ : ٦٦٩٤٧٠٠
☎ ٤٧٧٩٤٤٤ الرياض

■ أبو ظبي : مكتبة المنهـل
ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ ☎ : ٣٢٣٠١١

● دبي : مكتبة دار الحكمـة
ص.ب ٢٠٠٧ ـ ☎ : ٢٢٨٥٥٢

■ قطر : دار الثقافـة
ص.ب ٣٢٣ ـ ☎ : ٤١٣١٨٠

● البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص.ب ٢٢٤ المنامة ـ ☎ : ٢٦٢٠٢٦

■ مصـر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء ـ القاهرة ☎ : ٧٥٥٥٠٠

● تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطـاج

■ المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص.ب 683 الدار البيضاء 5



• غلاف العدد •

في هذا العدد

الافتتاحية

العرب.. التسامح ولا حقد..



• بقلم رئيس التحرير •

والعرب ما كانوا وهم قبائل يحملون الحقد وإنما هم يتحاملون بشيء من البغضاء على من حولهم سواء كانت إمبراطورية الفرس في الحيرة، والعراق ومن إليهما على ساحل الخليج الأزرق، أو على الرومان في الشام ومصر ومن إليهما فالأمبراطوريتان، ومن الإرهاص للإسلام قد حجزتهم الصحراء كأنما القفر والفقر سلاح في يد القبائل العربية دفع عنها بل ودافع كذلك ولئن تباغضوا فيما بينهم إذا ما أدهروا يتقاتلون على النجوع، فإنهم بكل هذا الغضب لا يحملون الحقد لا على من استبد عليهم أو استفزهم، فابتز بعض أرضهم ولا على أنفسهم.

ابتعدوا عن الحقد، فإذا هو السلاح الذي انتصروا به يوم جاءهم النصر بهذا الإسلام، الدين الحنيف بالوحدة في ظلال كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة. تم لهم الفتح العظيم، والمجد الخالد، والحضارة الوسيط، فما فتحوا أرضاً فصبوا الحقد على إنسانها، كانوا السماحة بكل الوضوح وكانوا التسامح بكل التوضيح، فإذا أبناء الموالي يفخرون بأنهم منهم حين استعربوا، ويفخر العرب بهم، فإذا أبناء الموالي والأفذاذ من العرب أئمة في أكثر من فرع في اللغة، والفقة والفلفسة والاكتشاف لم يرفضوا من اليونان حضارتهم، ولا من الفرس ثقافتهم، ولا من الهند علومهم ولا من الصين قراطيسهم، وسكرهم، وحريرهم. كل ذلك، لأن الحقد لم يكن فإذا هي الروعة والبراعة. ولكن حين اشتعلت القومية في شامهم فأشعلت الشعوبية في شرقهم فإذا هم وقد خلوا من كل حقد يصلون إلى وضع يتأخرون فيه يوماً بعد يوم، فانتصرت الشعوبية، وغزو التتار وقبله غزو الصليبيين، لأن السلاح الذي بأيديهم قد تفرق أصبحوا شيعاً وأحزاباً. فلو كان لديهم شيء من الحقد لجمعهم الحقد فالحقد سلاح في يد الشعوب، فَرَغَ وجدان العربي منه فما أحسن أن يعودوا اليوم إلى هذا الجامع المانع الصوان لعقيدتهم، ولغتهم، وأرضهم ألا وهو الحقد، فاليهود سلاحهم الأول الحقد، فلماذا لا يشتد حقدنا اليوم، يجمعنا ويمنع عنا، أهو التواكل أم هو التآكل؟ لا بل هو فقدان الحقد. فكل الذين يتألبون اليوم لم يتناسوا حقدهم فمالنا ننسى هذا الحقد. لو مكنا الحاقدين لما تجرعنا سموم الفرقى وطغيان العدو.

• محمد حسين زيدان •

الحضارة الإسلامية
بين
التحدي والاستجابة


للأستاذ مصطفى محمد طه

مدخل عام في هذا البحث ـ المتواضع ـ عن الحضارة الإسلامية بين التحدي والاستجابة سأحاول محاولة علمية جادة بلورة قضية بحثية ـ حسب المنهج الأكاديمي البحت ـ أراها على جانب كبير من الأهمية ألا وهي قضية دراسة الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية علمية وهي التحدي والاستجابة. وهذه النظرية دقيقة كمحاولة علمية لتفسير كنه حركة التاريخ الحثيثة الإيقاع في سرعتها وديمومتها نحو الأفضل.

وأهمية هذه القضية ترجع ـ حسب وجهة نظري الخاصة ـ إلى سببين حيويين:

أولهما :مكانة صاحب النظرية «أرنولد توينبي» على مستوى البحث والدرس التاريخي والتحليل المنهجي لقضايا التاريخ عالميًا.

ثانيهما. هو ذلك الحيز الحيوي الذي احتلته الحضارة الإسلامية وقضاياها في دراسات «أرنولد توينبي» ذلك المؤرخ العالمي الفذ وطروحاته بخصوص وضعية هذه الحضارة بين الحضارات الأخرى التي اختارها «توينبي» كنماذج بحثية ـ لمعرفة الهيكلية العامة لمسيرة الإنسان الحضارية على ظهر هذا الكوكب الأرضي وذلك من خلال دراساته الواعية للحضارات البشرية التي درس عبر نشوئها وارتقائها وأخيراً سقوطها الملامح العامة والخاصة لتاريخ الإنسانية قاطبة عبر رحلته المديدة.

إن نظرية «التحدي والاستجابة» ـ والتي قال بها المؤرخ «أرنولد توينبي» تعد إحدى النظريات الفريدة التي درس على ضوئها العلماء ـ أي علماء التاريخ والحضارة والباحثون عن الإبداع الحضاري البشري في جميع مناحيه ومناشطه المتنوعة.

ومن هنا وجب علينا نحن المسلمين ضرورة دراسة إبداعنا الحضاري الإسلامي في واقعه التاريخي ووضعيته الراهنة وكذلك محاولة استشراف ملامح مستقبله المنشود له ـ على ضوء هذه النظرية دراسة واعية حسب رؤية علمية منهجية.

وفي بحثي المتواضع هذا سوف أقوم بدراسة عدة محاور حتى يكون هناك بناء معرفي وتصور منهجي لبنائية هذا البحث حسب قناعتي المعرفية.

و تلك المحاور هي:

المحور الأول: سيعالج هذا المحور ماهية النظرية وطبيعتها وأبعادها وآفاقها ومكانتها بين نظريات تفسير حركة التاريخ وقيام الحضارات وانهيارها، وذلك من منطلق أن الحضارات ما هي ـ في طبيعة الحال ـ إلا إفرازات بشرية بحتة سواء في بعدها المعنوي بعد استلهام عطاء السماء أو بعدها المادي كنتاج لعبقرية الشعب المبدع لها.

المحور الثاني: سيعالج هذا المحور تطبيق النظرية في المجالات الحضارية واقعيا وذلك من خلال سبر أغوار التاريخ البشري ومحاولة دراسة أبعاد الحضارات التي استعان بدراسة آفاقها «أرنولد توينبي» لكي يطبق مدى صحة نظريته عليها. وذلك من واقع لمساتها الحية الباقية كدلالة ناصعة على وضعها المميز في مجرى التاريخ البشري.

المحور الثالث: سيتناول هذا المحور دراسة خضارتنا الإسلامية ـ تلك الإنطلاقة الحضارية الربانية في ثوابتها والبشرية في متغيراتها ـ كوثبة تاريخية، جاءت على مدة من التاريخ الحضاري للبشرية ولا تزال تترك بصماتها. وترفد المد الإنساني النزاع دوما نحو الارتقاء الحضاري على ضوء تلك النظرية وسأعالج في هذا المحور مواطن القوة والحيوية والتدفق في حضارتنا، وذلك على ضوء التحديات التي قدر لها أن تواجهها.

وأيضاً ـ سأعالج قضايا الانتكاس والضمور والتراجع والتقوقع الحضاري في تاريخنا وحضارتنا على ضوء هذه النظرية أيضا، حتى تكتمل لنا أبعاد وجودنا الحضاري تاريخيًا في إنطلاقاته وتراجعه حتى نستفيد في مستقبل أيامنا من هذا الدرس التاريخي وتعمل أمتنا جاهدة على تجنب العثرات التي أدت بها إلى انتهاج هذا الطريق المسدود والذي تسير فيه الآن. ويجب عليها أن ترتقي حضاريًا حتى يتسنى لها أن تفتح ثغرة بل عدة ثغرات في هذا الطريق المسدود المشار إليه آنفا.

المحور الرابع: وفي هذا المحور سأعالج الرتوش الأخيرة لبناء هذا البحث فكريا ومنهجيًا وستكون هذه المعالجة بمثابة نهاية المطاف مع دراسة ابداع حضارتنا على ضوء نظرية لها مكانة بارزة أيما بروز في حقل الدراسات التاريخية والحضارية. وسوف تتجسد خطتي البحثية في كتابة هذا البحث والذي أعتبره كله من البدء حتى المنتهى عبارة عن خلفية بسيطة لهذا الموضوع الرحب من خلال تلك المعايشة الحية للمراجع والدراسات العلمية التي تناولت أبعاد هذا البحث.

وسيكون دوري هو القيام بعملية ايجاد ترابط فكري بين النصوص حتى تتحقق

وحدة عضوية علمية بينها. وبين التدخل أحاول إلا عندما تقتضي الضرورة العلمية ذلك، أما فيما عدا هذا فالنصوص مستقاة من مراجعها الأصلية والتي أشرت إليها حسب طبيعة البحث العلمي الأكاديمي.

وفي سبيلنا حول المحاور السابقة نقول: إلى تكوين البحث الفكري والمعرفي والمنهجي التحليلي.

المحور الأول: ماهية النظرية: تعد نظرية «أرنولد توينبي» (١٨٨٩ - ١٩٧٥م). من أهم نظريات فلسفة التاريخ، فهو مؤرخ معاصر عاش وشاهد مشكلاتنا العالمية. الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت. كذلك كان يحرص توينبي على أن يكون مؤرخًا أكثر منه فيلسوفًا وهو ليس مؤرخًا عاديًا. بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسرة قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريبًا في عمق وخصوبة وموضوعية.

ومن ثم فإن ما يوجه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد أنهم يقيمون أبراجًا ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب وإنما حرص على أن يكون أكثر قربًا من موضوع دراسته بأسفاره ورحلاته وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر[1].

ولقد كان الباعث الكامن وراء انبثاق هذه النظرية إلى دنيا الواقع البحثي هو قراءة «أرنولد توينبي » للكتاب المقدس (العهد القديم) التوراة كما يرى ذلك الأستاذ فؤاد محمد شبل.

وبعد معرفة الملامح العامة لمكانة واضع النظرية بين فلاسفة التاريخ ومعرفة الأسباب الدافعة لوضعها. أرى لزامًا علينا معالجة كنه النظرية نفسها وسنرى أن نظرية التحدي والاستجابة تتجسد لنا في أن خلاصة هذه النظرية، من حيث استخدامها في التفسير التاريخي، هو أن الباحث عندما يبحث في التاريخ مجتمعًا من المجتمعات أو حضارة من الحضارات، عليه أن يبحث في نقاط التحدي التي واجهت هذا المجتمع وكيفية الاستجابة لهذا التحدي ؛ وذلك لأن العلاقة بين

التحدي والاستجابة تفسر تطور المجتمع من حالة إلى أخرى[٢].

ومن هنا نرى أن « توينبي » يجعل العامل الإيجابي في نشأة الحضارات ينحصر في عنصري التحدي والاستجابة ـ الذي جعل منه نظرية في تفسير التاريخ أطلق عليها نظرية التفسير الحضاري ـ فالظروف الصعبة التي يعيش فيها مجتمع من المجتمعات هي الحافز الأول إلى خلق الحضارة، أو بعبار أخرى إن أي مجتمع يتعرض لمصائب (استعمار- غزوات) ويستجيب لهذه المصائب بالتحدي يكون قد وضع أول خطوة له في بناء سيادته ـ ويكون انهيار الحضارة بسبب قصور المجتمع المتحضر عن مواصلة عملية التحدي والاستجابة لما أنغمس فيه من خمول وترف أو لما قد يصل إليه المجتمع من (مركب العظمة)[٣].

ولكي تتضح لنا الأبعاد الحقيقية لهذه النظرية الفذة في تفسير التاريخ ونشوء وسقوط الحضارات، لابد لنا من معرفة ما هي طبيعة العلاقة بين حدى النظرية ؟ أي التحدي والاستجابة ومعرفة أيضا ما هي صور هذه العلاقة ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: ومن خلال استفهام يطرح نفسه، هل يظل التحدي إلى ما لا نهاية ؟ أي بحيث كلما أشتد التحدي عظمت الاستجابة.

وهل كل تحد يستثير استجابة ناجحة ؟ إن علاقة الاستجابة بالتحدي تتخذ إحدى صور ثلاث:

١ ـ إن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن استجابة ناجحة.

٢ ـ أن يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الآخر.

٣ ـ أن يصل التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة. وهذه هي وحدها الاستجابة الناجحة. ولكن ليس التحدي الأمثل هو ذلك الذي يستثير استجابة ناجحة واحدة. ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحدياً للطرف الأول تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد ـ أي من حالة الين (الركود) إلى حالة اليانج

(القوة الدافعة) - (الين واليانج كلمتان من اللغة الصينية) - مرة أخرى حتى يصبح الفعل ورد الفعل ايقاعًا منتظمًا يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانية لا الوقوف بها عند حاله التوازن(٤).

وبعد أن عرفنا صور العلاقة بين عنصري النظرية وهما التحدي والاستجابة أرى أن نحاول معرفة العمق التاريخي الحيوي لهذه النظرية. وسوف يتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن البصمة التاريخية الحضارية للعقل المسلم مجسداً في عبقرية ابن خلدون النادرة وذلك باعتباره الوضع الأول لمنهج فلسفة التاريخ - كانت وراء انبجاس هذه النظرية إلى دنيا الواقع البحثي. وكان فكر ابن خلدون الوقاد هو المؤثر الأول على رؤية «توينبي» في تفسيره لحركة التاريخ. وهذه البصمة الظاهرة تتجلى لنا في أنه على الرغم من أن فكرة (توينبي) تبدو بعيدة عن نظرية ابن خلدون، إلا أنها ليست في الحقيقة سوى نظرية ابن خلدون - نظرية التعاقب الدوري للحضارات - في ثوب قشيب - وفي مصطلحات حديثة فتوينبي ربط بداية التحضر بعملية التحدي والاستجابة لهذا التحدي، ونحن نجد في مرحلة البداوة عند ابن خلدون ما يؤكد هذا أيضا، إذ أن مرحلة البداوة عند ابن خلدون تعد مرحلة الحيوية والنشاط الذي يدفع المجتمع إلى الإنتقال إلى مرحلة التحضر، كما نجد مرحلة الإنهيار عند «توينبي» شبيهة من حيث الأسباب والدوافع بمرحلة الترف عند ابن خلدون.

وإذا كان «توينبي» يرى أن انهيار الحضارات لا يشكل أزمة انفصال بين الحضارات ؛ لأن عناصر الحضارات السالفة متضمنة في الحضارات الناشئة مهما بلغ مستوى انهيارها، فإن في نظرية ابن خلدون ما يشبه هذا من حيث قيام الحضارة الحديثة على (انقاض) الحضارة السالفة(٥).

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة وبيان الصور المتباينة للتحدي والاستجابة سواء على المستوى السلبي أو الإيجابي فإننا سوف نرى - وذلك بعد التحليل العلمي الدقيق، أن هناك مرحلتين للاستجابة السلبية هما :

١ ـ النزعة السلفية.

٢ ـ النزعة «المستقبلية»

وفيما يلي نزيد الأمر وضوحًا ونقول:

١ ـ إذا كانت الاستجابة سلبية تظهر النزعة السلفية (ZEALOTISM).

وهي اشتقاقا من فرقة يهودية تحصنت بالعقيدة اليهودية السلفية لتواجه ضغط الحضارة الهلينية على التعاليم اليهودية فأصبح اللفظ علمًا على التزمت.

٢ ـ أن تكون الاستجابة إيجابية تتمثل في نزعة مستقبلية تتشكل وتتلون بحثًا عن طريق الخلاص Herodionism نسبة إلى هيرود حاكم الجليل الروماني ٤٧ ق. م، الذي أراد أن يتزلّف إلى يوليوس قيصر ويرضي اليهود، في نفس الوقت فأعاد إنشاء المعبد فلم يرض السلفيون اليهود ؛ لأنه أقام مسرحًا وملعبًا رومانيًا في القدس في نفس الوقت. فاللفظ إشارة إلى التلون والتشكل وسلبية هذين النمطين من الاستجابة أتت من أن السلفية المشار إليها هنا هي وثبة للخلف فوق التيار وصوب الماضي والمستقبلية المعنية هي وثبة أيضا إلى الأمام صوب المستقبل وكلاهما يأملان في قيام مجتمع أفضل من الواقع.*وكلاهما يحاول الإفلات من كابوس الواقع.

وذلك باختيار عامل الزمان مع ثبات عامل المكان، والاستجابتان قاتلتان، إذ لن تؤدي السلفية أو التزمت إلا إلى التقوقع حتى ينتهي بها الأمر إلى التحجر أما المستقبلية أو التشكل فلن تؤدي إلى قيام حضارة مبدعة بل مقلدة[٦].

وإذا ما جئنا إلى الصور الإيجابية سنجد أنهما صورتان. ويمكن لنا أن نبلور هاتين الصورتين من خلال القراءة الواعية لحقيقة وأبعاد الاستجابة الناجحة، والتي تأتي أيضا عن طريق الاستقراء الجيد لحالات الأفراد المبدعين ولا سيما في مجال

الدين حيث الحياة الروحية عند توينبي هي المحك الحقيقي لرقي المجتمعات، ويلحظ أن مسار حياة هؤلاء الصفوة يمر بمرحلتين (صورتان)(٧) هما:

١ ـ مرحلة الاعتزال (الاعتكاف) عن هذا المجتمع ـ الذي ينتمون إليه وخصوصاً سلبياته حيث تتاح لهم فرصة نضج الطاقات والارتقاء الروحي ـ وهي تتسم بأنها مرحلة من الانفصال عن التيار المنحدر لمجتمع في طور الإنحلال وقد تكون هذه العزلة من اختيار المخلص نفسه وبمحض إرادته هروبا من مجتمعه ولكنها مرحلة لازمة لفترة الاستنارة الروحية.

٢ ـ مرحلة العودة: حيث يقوم المخلص بالدعوة إلى قيم عليا جديدة يناشد أفراد مجتمعه أن يتساموا من أجل ارتقاء المجتمع. ويعطي لنا توينبي الأمثلة الحية على مصداقية هذه المرحلة من واقع تاريخ الأديان ويقول: من ذلك أن صعود موسى عليه السلام إلى الجبل ميقات ربه تعد فترة من التجلي الروحي، عاد بعدها حاملاً الألواح، ومبشراً بالناموس أول تشريع سماوي على الأرض. وبوذا يقضي سبع سنوات من العزلة يفكر في آلام الناس، وينشد الخلاص ثم يعود إلى المجتمع بعد أن حقق لنفسه مرحلة الاستنارة. والسيد المسيح عليه السلام وفراره إلى مصر ثم عودته إلى القدس تستقبله الجماهير، ومحمد عليه الصلاه والسلام وتعبده في غار حراء ليعود مبشراً بالدعوة الإسلامية الخالدة، ومرحلة الاعتزال والعودة تجدها أيضا في حياة المخلصين الذين استجابوا للتحدي بنجاح في مرحلة انهيار المجتمعات سواء من الصوفية (أبو حامد الغزالي)، أو القديسين والأولياء أو الساسة أو المفكرين والطاقة التي يفجرها المخلص بعد العودة تشمل شتى مظاهر الحضارة (٨).

ونلحظ هنا أن توينبي أثناء حديثه عن المخلِّصين قد ساوى بين أنبياء الله(موسى ـ عيسى ـ محمد عليهم السلام جميعا) وهم الذين يتلقون الوحي من السماء لكي يسدد خطاهم على درب الهداية، وبين واضعي الأديان الوضعية من البشر (بوذا) والفلاسفة والمتصوفة (أبو حامد الغزالي). وهذا الخلط في منظور الإسلام لا يصح، ومرجع ذلك هو أن بصمات الفكر الغربي واضحة على عقلية

توينبي ورؤيته عند دراساته لهذه النماذج ودورها في النهوض الحضاري لأممهم. وبالنسبة لحضارتنا الإسلامية فإنها قد حوت بهاتين المرحلتين (الاعتكاف ـ العودة) فلقد اعتكف في دورة الروح ـ عصر النبوة والخلفاء الراشدين ـ وعادت في دورة سيطرة العقل ـ العصر الأموي وما تلاه من عصور ـ ثم جاءت عصور الانحطاط بعد عصر الموحدين. حسب تقسيم مالك بن نبي لدورات الحضارة الإسلامية تاريخياً.

المحور الثاني: تطبيق النظرية حضارياً:

لقد تفرد توينبي بنظريته التي بزت غيرها من النظريات في تفسير التاريخ. وتفرد أيضا في دراساته التاريخية والحضارية عن المؤرخين السابقين الذين يعتبرون الأمم المستقلة أو الدول القومية مجالات للدراسة التاريخية، ويرى أن المجتمعات الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية أو دول المدن المستقلة أو أية جماعات سياسية أخرى هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخية(٩).

وتتضح لنا معالم تطبيق النظرية حضارياً من خلال تلك المعالجة الواعية للمؤرخ (أرنولد توينبي) الذي يقسم تجارب الأمم إلى دول أو أمم كما فعل من سبقوه، بل أخذها مجموعات (Societies-communities) وفي كل جماعة تدخل مجموعة من الأمم تشترك في تجربة حضارية واحدة. وقد اختار توينبي من هذه التجارب إحدى وعشرين تجربة عكف على دراستها في تعمق متبعاً منهج شبنجلر في تحليل التاريخ أو فولوجيته (أي فقه التاريخ)، ولكنه حرص على ألا يفقد نفسه في عناء تتبع الحوادث وتفاصيلها، بل مضى يبحث عن أسباب قيام الجماعة التي يدرسها ويستقصي عوامل نجاحها أو فشلها(١٠). والإحدى وعشرين حضارة التي اختارها توينبي لدراسته كمجال خصب لتطبيق نظريته هي المجتمعات الحضارية الآتية: المصرية، السومرية، البابلية، الحيثية، السريانية، المينوئية، (في جزر بحر ايجه وكريت)، الهلينية، الايرانية، العربية، الهندوكية، الهندية، الصينية حضارات الشرق الأقصى (الصينية، الكورية، اليابانية)، الانديانية، اليوقاتيقية، المايانية،

المكسيكية، الارثوذكسية المسيحية البيزنطية، الارثوذكسية المسيحية الروسية، والحضارة الغربية. ويضيف توينبي إلى هذه المجموعة مجموعات أخرى قد توقفت في مرحلة من تاريخها عن النمو الحضاري وهي البولينيزية الاسكيمية البدوية، العثمانية والاسبارطية[١١]. ولقد تأمل توينبي بعد ذلك التاريخ الحضاري المعروف ودرس ما تنطوي عليه هذه المجتمعات دراسة مقارنة وقرر وجود عدد من الوحدات الاجتماعية التي تميزها خصائص معينة وتجمعها أطوار حضارية متشابهة وتصلح وحدها في رأيه للدراسة التاريخية[١٢].

ومما هو جدير بالملاحظة أن معظم هذه الكيانات الحضارية التي سادت يومًا ما في مسيرة التاريخ البشري، وتركت بصماتها على جبين الفكر الحضاري للبشرية، قد اندثرت، ولم يبق منها إلا خمسة كيانات حضارية، لا تزال باقية حتى اليوم وهذه الكيانات الباقية هي:

(١) الحضارة الغربية الأوربية المسيحية بفرعيها.

(٢) الحضارة الأوربية المسيحية الارثوذكسية (روسيا وجنوب شرق أوربا).

(٣) الحضارة الإسلامية وموطنها الشريط الصحراوي والمداري الذي يبدأ عند المحيط الأطلسي ويستمر إلى سور الصين ويشمل مناطق استوائية واسعة.

(٤) الحضارة الهندية في شبه القارة الهندية ومعظمها استوائي.

(٥) الحضارة الشرقية القصوى التي تقوم في وسط الشرق الآسيوي المعتدل وجنوب شرق آسيا الاستوائي[١٣].

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه يجب التوقف عندها طويلاً ونحن ندرس محاولة توينبي لتطبيق نظريته على دراسة الإبداع الحضاري للبشرية، وذلك عندما يرد إبداع الحضارات المعجز إلى الأديان لا الامبراطوريات وذلك لأن الامبراطوريات حسب وجهة نظره البناءة ليست هي مقياس الحضارة، بل على

العكس أنها تمثل بداية مرحلة إنهيار الحضارة، إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، وهي لا تحمل إلا سلامًا مؤقتًا ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها، على عكس ذلك الأديان، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ. وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمس سالفة الذكر فذلك في حدود هذه الأديان وبسبب منها[١٤] ولنا رؤية إسلامية في هذا التحليل تخالف توينبي في جعله كل الأديان في مستوى واحد من حيث قدرتها على التغيير الحضاري. ونرى من جانبنا أن هذا التصور التوينبي قاصر ولا ينطبق على الأديان السماوية التي حرفت وكذلك الأديان الوضعية وإنما القدرة الفعالة للدين على التغيير الحضاري الشامل تنطبق تمام الانطباق على الإسلام دين الله الخالد ﴿**صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة**﴾ (البقرة آية ١٣٨).

ولم يقتصر تطبيق النظرية حضارياً على المجال المادي من الحضارة فقط، بل امتد إلى المجال الروحي من الحضارة أيضا ولكي ندلل على مصداقية هذه المقولة سنحاول إبراز الإشارات التي احتوت عليها دراسة توينبي وتؤكد لنا هذا الكلام.

ولقد ضرب لنا توينبي عدة أسئلة تبرز التحدي والاستجابة من واقع الكتب الدينية، وإن كان بعضها قد جانبه الصواب حسب التصور الإسلامي الصادق.

وفيما يلي تلك النماذج التي تدل دلالة واضحة على وجود عمق للنظرية في المجال الروحي، وهذا العمق يتضح لنا من خلال «أن الالتقاء بين شخصين فوق مستوى البشر هو مدار طائفة من المآسي العظمى التي تصور المخيلة البشرية. فالالتقاء بين ياهوا والحية هو حبكة قصة سقوط الإنسان في (سفر التكوين)، وكذلك الالتقاء بين الرب والشيطان هو موضوع سفر أيوب »[١٥].

ولقد قدم لنا الأستاذ الدكتور ـ حسين مؤنس ـ العمق التاريخي والتحليل المنهجي للتحدي والاستجابة في المجال الروحي من خلال ضرب الأمثلة الحية من واقع دراسات توينبي نفسه فيقول:

«إن توينبي يصور هنا التحدي تصويراً دراميًا يدل على إطلاع خارق للعادة على ثقافة البشر ومن أمثلة التحدي عنده نزول آدم إلى الأرض ومواجهته تحدي الحياة كاملاً (حسب التصور الإسلامي هذا التفسير غير مقبول وذلك ؛ لأن نزول آدم إلى الأرض كان مقدراً في علم الله سبحانه وتعالى). وهذا التحدي صورته كتب اليهود في صورة الصراع بين إلههم يهوا والحية. وصورته المسيحية في صورة لعنة الخطيئة ثم الخلاص وصوره الشاعر الألماني جيته في صورة تحدي الشيطان للخالق »(١٦).

ويجب أن نشير إلى أن لعنة الخطيئة حسب التصور الإسلامي مرفوضة. وذلك من منطلق أن الله تاب على آدم قبل هبوطه على الأرض، ثم إن كل نفس مسؤولة عن أفعالها حسب تصور العقيدة الإسلامية ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾ (المدثر: ٣٨) وكان آدم مهيئاً لذلك لحظة خُلق. وبعد هذا التحليل المنهجي لتطبيق النظرية سواء كان ماديًا أو روحيًا ولكنه على الرغم من شمولية المحاولة ماديًا وروحيًا، إلا أنها محاولة طابعها العام الثنائية التي هي سمة أساسية من سمات الفكر الغربي الوضعي الذي ينتمي إليه المؤرخ ايديولوجيًا. وهذا الفكر لا يؤمن بالوحدة والتي هي الملمح البارز للفكر الإسلامي. بل يقوم هذا الفكر الغربي في لحمته وسداه على مبدأ الثنائية والإنشطار بين الروح والمادة، الطبيعة وما وراء الطبيعة على سبيل المثال لا الحصر والقائمة طويلة من الثنائيات التي يعج بها قاموس الفكر الغربي في شقيه الليبرالي والماركسي.

وقد لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة استاذنا الدكتور عماد الدين خليل المفكر الإسلامي الرائد من خلال قراءته الواعية للفكر الغربي الوضعي. ولقد نُشرت هذه القراءة النابضة بالرؤية الإسلامية الحقة على صفحات مجلة (المسلم المعاصر) في العدد التاسع والثلاثين في باب كلمة التحرير.

المحور الثالث: الحضارة الإسلامية:

بداية نقول إنه عبر المسيرة الطويلة لأمتنا في التاريخ، وفضلا على التحديات الحضارية فإن تاريخنا قد جابه من مستويات أخرى سياسية وعسكرية ودولية

وكان قديراً دائماً على الاستجابة لهذه التحديات وعلى تنويع أنماط هذه الاستجابة بأكبر قدر من التكيف والمرونة ؛ لكي ما يلبث أن يوقف زحف القوى المضادة في الداخل والخارج حينا وينتصر عليها حينا ويحتويها ويتمثلها أحياناً . وكانت العقيدة من وراء هذا كله وفي موازاة هذا كله هي سبب الأسباب(١٧).

ولقد سبق لي في محاولة آنفة عن (التحديات الحضارية للإسلام بين الماضي والحاضر) (نشرت على صفحات جريدة الشرق الأوسط يوم ١٩٨٩/١٢/٢٩م)، تقديم المعالجة التاريخية والرؤية الإسلامية لمعالم هذه التحديات التي واجهت حضارتنا واستجابت لها منذ الوهلة الأولى لانبثاق فجر الإسلام كدين وحضارة وبلورت أبعاد استجابة الحضارة الإسلامية لهذه التحديات بدءاً بالوثنية العربية وانتهاءً بالتحدي الصهيوني الشرس الذي يهدد كيان هذه الأمة وجوداً وحضارةً بالليل والنهار. وبناءاً على شراسة هذا التحدي وجب على المسلمين أن يفهموا ذلك، وأن يثبتوا للتحدي كأنهم صخرة صلدة، وأن يقفوا كالبنيان المرصوص دون أن ينخدعوا أو يتركوا للعدو ثغرة ينفذ منها(١٨).

مما سبق يتضح لنا أن كل هذه التحديات الصعبة والقاتلة قد واجهت حضارتنا عبر تاريخها وذلك من منطلق أن هذه الحضارة الخلاقة ما هي إلا الإفراز الشهي لهذا الدين الخالد ؛ أي الإسلام. وحتى تتسع لنا دائرة وآفاق الرؤية الإسلامية لمعرفة حجم الاستجابة للتحديات التي واجهت المسلمين في مسيرتهم التاريخية من وجودهم الحضاري سنضرب عدة أمثلة تجسد لنا قسمات هذه التحديات ومدى عمق الاستجابة لها .

وهكذا نستطيع أن نقول إنه عندما جاء الإسلام، فكان هوَ وحدة الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السورياني رداً على تحدي الهلينية، ولقد أمكنه طرد الهلينية من العالم السرياني ثم زوّد هذا المجتمع بديانة ناشئة من صلبه، فأمكنه بعد خمود الحيوية في الحضارة السريانية أن يطرد شبح الفناء الذي أرقها فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة

التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلا الحضارة السريانية[١٩].

وفي رأي توينبي أن انتصار الإسلام الحضاري في فتوحاته كان عبارة عن رد فعل للتحديات التي كانت ماثلة قبل مجئ الإسلام في الساحة الدولية. وفي هذا يقول:

«لقد تمثلت استجابة سكان الشرق الأوسط لهذا التحدي الوافد من الخارج باعتناق الإسلام، واندفع المسلمون بقيادة العرب لاسترداد مجدهم الذاوي وترتب على انتصار الإسلام استرداد الشرق الأوسط شخصيته التي أهدرها العدوان الثقافي الهيليني، أجيالاً طويلة، فأصبحت المدن الإسلامية مركز الحضارة الإسلامية الزاهرة»[٢٠].

ولقد شكلت الحضارة الإسلامية الباذخة بدورها تحدّيًا للحضارة المسيحية الأوربية في امتدادها إلى أسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الغربية (الأوربية) لحضارة الإسلام ممثلة في الحروب الصليبية - سبق لي معالجة قضية هذه الحروب، وذلك باعتبارها حلقة من حلقات الصراع الحضاري بين الشرق والغرب في محاولتي المشار إليها سابقًا عن التحديات الحضارية للإسلام - ولكن لاشك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها أثراً على شعوب العالم الإسلامي فحسب هي الحضارة الأوربية الحديثة التي غيرت تغييراً شاملاً حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأة ولاشك أن المؤرخ الأوربي المعاصر وربما المؤرخ الذي يعيش عام (٢٠٤٧م) - كتب هذا الكلام عام ١٩٤٧م - فالمقصود بعد قرن من كتابة هذا الكلام - سيذكر التحدي الأوربي لحضارات الشرق كلها على أنها أهم ظاهرة في العصر الحديث. ولكن ماذا كان رد فعل أو استجابة الإسلام - الحضارة الإسلامية - للتحدي الغربي؟[٢١].

والإجابة عن هذا التساؤل المثار على بساط البحث تتمثل في أن رد الفعل أو

استجابة تلك المجتمعات ـ أي الإسلامية ـ للتحدي الغربي قد ظهرت وتجسدت في المظهرين والمرحلتين اللتين سبق ذكرهما كصورة سلبية للاستجابة للتحديات، وهاتان المرحلتان قد مرت بهما استجابة الحضارة الإسلامية الراهنة لتحديات الحضارة الأوربية الحديثة وهما:

١ ـ مرحلة الالتزام أو السلفية، إذ بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي، والاقتصادي تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعًا لها ضد العدوان الخارجي وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والأسرة الحميدية في اليمن.

ويلحظ على معالجة توينبي لهذه القضية، أي قضية السلفية والإبداع الحضاري إغفال عاملين أولهما هو:

إغفال الروح والرؤية الإسلامية في المعالجة، وهذا راجع إلى تكوينه الفكري المشبع بالطابع الغربي والذي سبق الإشارة إليه.

ونظراً لضيق المجال المتاح للبحث ـ سوف أناقش فكريًا ودينيًا وحضاريًا عدم مصداقية توينبي في تحليله السابق، وهناك عامل آخر، وهو أن موضوع السلفية يتصل بالفلسفة أكثر منه بالحضارة ولهذا رأيت أن أحيل القارئ الكريم إلى تلك الدراسات القيمة التي عالجت هذه القضية الحيوية معالجة دقيقة حسب مقتضيات المنظور الإسلامي لمثل هذه القضايا المصيرية(٢٢).

٢ ـ مرحلة التشكل: حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه، فيطرح جانبًا وسائل الحرب، وتراثه الماضي ويقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له، ويحاول التشكل بها ـ محمد علي وخلفاؤه في مصر ـ كمال أتاتورك في تركيا، وقد عانت حركة المتشكلين أيامًا عصيبة وذلك أن محاولة خلفاء محمد علي أن يجعلوا مصر قطعة من أوربا ـ أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر، وأما بالنسبة لتركيا فإن التركي المعاصر أصبح يعاني قلقًا يرجع إلى أنه غير حياته تغييراً شاملاً وقطع صلته بماضيه وكتابة التركية

بحروف لاتينية، جعلت الشباب التركي عاجزاً عن الاتصال بتراثه القديم سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية وكذلك الحال بالنسبة إلى التشريع الذي أخذوه عن سويسرا كما هو الحال في مصر بالنسبة لدستور «١٩٢٣م»(٢٣).

ولكن يلحظ أن تركيا تسير الآن وبخطى لاهثة على طريق العودة إلى أحضان أمتها الإسلامية. وأيضا هناك تيار الصحوة أو الإحياء الإسلامي الذي يعمل جاهداً على رأب الصدع الذي انتاب مجالات الحياة الإسلامية في شتى الأقطار الإسلامية المختلفة لكي تعود هذه الأقطار إلى منابعها الصافية وذلك من منطلق «أنه لا يصلح أمر آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كما ورد في الحديث النبوي الشريف، على صاحبه أفضل صلاة وأزكى سلام. وهذا الإعجاز المتفرد الكامن في الحديث النبوي لا يدركه توينبي وإنما يدركه أبناء الإسلام الخالد. ويعتبر التحدي الإسرائيلي ـ الصهيوني ـ كما سبق الإشارة من أخطر التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في عصرها الراهن، وهذا لأن اغتصابهم لفلسطين وتجمعهم فيها ناتج عن تحدي التشتت الذي لاقوه لا بالرغم من التشتت كما يزعمون. ومعنى ذلك أن اجتماعهم في اسرائيل اليوم يقضي على هذا التحدي الذي واجههم من قبل ومن جهة أخرى فإن بقاءهم في فلسطين يمثل دائما للعرب والمسلمين تحديا يستثير ارادة الاستجابة فيهم وسيترتب على ذلك تشتتهم مرة أخرى وخروجهم من فلسطين(٢٤).

وبعد أن قدمنا بعض اللقطات الخاطفة عن التحديات الحضارية التي واجهت أمتنا عبر مسيرتها التاريخية، وبينا مدى استجابتها لهذه التحديات أرى لزامًا علينا، واستكمالاً لهيكل وأبعاد القضية موضوع البحث أن نقدم خطًا عامًا لعناصر هذا التحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في عصرها الراهن ومستقبلها المرتقب إن شاء الله، وأبرز معالم عناصر التحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في عالم اليوم والغد هي:

١ ـ القدرة على شحذ الفعالية الروحية للأمة.

٢ ـ القدرة على استيعاب حضارة العصر استيعابًا كاملاً.

٣ ـ القدرة على تبني أساليب الحضارة المعاصرة أو إبداع البدائل.

٤ ـ القدرة على حماية المنجزات الحضارية للأمة[٢٥].

ولقد قدم الأستاذ الدكتور / مهندس محمود محمد سفر تحليلاً علميًا ذا نغمة هندسية لهذه العناصر التي تشكل الملامح العامة للتحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا في كتابه الأخير الذي صدر له عن رئاسة المحاكم الشرعية في دولة قطر «ضمن سلسلة كتاب الأمة رقم (٢١) وكان يحمل عنوان ـ دراسة في البناء الحضاري.

ولقد أدلى الدكتور ـ توفيق يوسف الواعي ـ بدلوه في هذا المجال الحيوي من خلال أعطائه لنا تصوراً آخر لعناصر هذا التحدي القيم الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في حقبتها الراهنة وذلك ضمن كتابه القيم «الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية»

وهذه العناصر البارزة لجوانب التحدي الحضاري حسب رؤيته تتجسد في الآتي:

١ ـ عقيدة.

٢ ـ رصيد إنساني واجتماعي.

٣ ـ قيم ومثل ومبادئ[٢٦].

ويلحظ على هذا التقسيم الأخير أنه يميل إلى تكثيف الجانب العقدي كعنصر بارز في معركة التحدي من أجل البقاء والتي هي بطبيعة الحال معركة حضارية. وذلك بعكس التقسيم الأول الذي يبلور قسمات هذا التحدي في ابعادها الحضارية سواء كانت معنوية «روحية» أو مادية بحتة، وأيضا يحتوي على ملامح التكوين التاريخي للأمة الإسلامية في شقيه القديم والحديث.

وفي الواقع أن عناصر التحدي الحضاري المعاصر ـ الذي يواجه أمتنا العربية الإسلامية ـ شاملة شمول الحضارة الإسلامية الخالدة.

ونأتي الآن إلى دراسة متى بدأ التراجع الحضاري يعرف طريقه إلى حياة أمتنا ؟

ولكي تكتمل أبعاد هذه القضية، أي قضية التراجع الحضاري، نتناول أيضا هل كان للتحدي الحضاري الذي واجه أمتنا في واقعها التاريخي صلة بتراجعها الحضاري أم لا ؟ وللإجابة عن هذين السؤالين السابقين إجابة حاسمة لابد لنا من استقراء التاريخ الحي لهذه الأمة، وهذا من منطلق أن التاريخ هو ذاكرة الأمم الواعية وهو أيضا خير شاهد على مصداقية هذه المقولة. ولقد بدأ التراجع الحضاري يظهر في تاريخ أمتنا الإسلامية لبعض جماعات العرب التي غُلبت في الصراع السياسي خلال العصر العباسي، واضطرت بعض جماعاتهم إلى العودة إلى الجزيرة ـ ولقد أفاض ابن خلدون في شرح هذا الموقف.

وهذا الموقف حسب رؤية الأستاذ الدكتور ـ حسين مؤنس ـ في حاجة إلى مناقشة واسعة، وذلك لأننا لا ندري إن كان أولئك الذين ارتدوا إلى الوراء هم أولاد أولئك الذين قادوا، الحضارة أم جماعات منهم لم تساهم في العمل الحضاري قط، بل شاركت في العمل العسكري، وظلت دائما على حالها من الفطرة، فلما ضاعت الرئاسة من رؤسائهم، والمتحضرين منهم ارتدوا إلى البادية حيث عاشوا حياتهم الأولى.

ولدينا أمثلة أخرى لهذه الظاهرة كما نرى في أمة الطوارق، وهم أوغل أهل المغرب في البداوة في أيامنا، وهم مع ذلك من بقايا المرابطين أصحاب الدولة المرابطية الإسلامية العظيمة(٢٧).

ويحاول الدكتور ـ عبد السلام نورالدين ـ أن ينقب لنا عن البعد التاريخي لتوقف مسيرة أمتنا عن الإبداع الحضاري المعجز عبر تاريخها، وذلك من خلال قوله بهذا الصدد: «لقد وقفت الحضارة الإسلامية في القرن (الرابع الهجري) ـ (القرن العاشر الميلادي) في مفترق الطريق المنحني تحمل في جانب كل قدرات النهوض والإقلاع الحضاري، وقد كان المجرى معداً إذ فتح العصر العباسي الأول كل أبواب الأمل.. أمل التغلب على التحديات ولما كان الإقلاع الحضاري ممكنا فقد كان أمل الفرد العربي (المسلم) في النهوض طبيعياً وشرعياً إلا أن الضرورة

التي تكشفت في صورة المصادقة فقد كانت بدلاً من أن تقلع الحضارة العربية الإسلامية فقد سقطت في مجراها »[٢٨].

ويقدم لنا الدكتور نورالدين أمثلة متعددة تدل على سقوط الحضارة الإسلامية، وتراجعها الحضاري تاريخيًا، نحن بدورنا لا نوافقه على بعضها، وخصوصا عند تحليله لوضعية هذه الأمثلة ومكانتها في حياة أمتنا. ونرى أنه لا داعي لإضاعة الوقت في مناقشة خطأ هذا التصور الذي يقلب الموازين والمعايير في سبيل إقرار آراء متهافتة، وإعطاء بعض عوامل الهدم حجماً لا تستحقه.

ومرجع هذا هو أن العقل المسلم الراشد قد تجاوز هذه الترهات والسقطات الفكرية سواء أكانت عامة أم أكاديمية، وأخذت من وقته الكثير مثل قضية القرامطة، ودورهم الهدام في مسيرتنا الحضارية.

ولقد أصاب الدكتور في تحليله لانحراف مسار العقل المسلم الواعي عندما استسلم لشطحات الصوفية، ولقد ناقش ايجابية التصوف وسلبيته الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «التصوف سلبياته وإيجابياته» (صدر ضمن سلسلة كتابك عن دار المعارف المصرية) وفي هذا الكتاب الفذ قدم الدكتور صبحي رؤيته المفعمة بالأصالة الإسلامية لما ينبغي أن يكون عليه التصرف الفعال.

ولقد انتكست الحضارة الإسلامية وتراجعت أمام الحضارة الغربية عند هزيمة العالم الإسلامي الحديث في آواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وذلك عندما انهزم المماليك أمام قوات فرنسا ١٧٩٨م، والعثمانيون أمام الروس ١٧٧٤م بفعل أداة الحرب الغربية الحديثة[٢٩].

وبعد معرفة مؤشرات التراجع الحضاري في تاريخ حضارتنا الإسلامية نتطرق إلى دراسة بعض ملامح مستقبلها المرتجي لها من واقع التحديات التي ستواجهها في المستقبل القريب وعلى ضوء المتغيرات الحضارية التي تجتاح العالم اليوم، وعالم الغد القريب، يستطيع أن نقول إن الحضارة التي ستسود في هذا العالم هي الحضارة الإسلامية. وهذا من منطلق أنه كما يحتاج الإنسان إلى فطرته، وإلى استقراره

وسعادته يحتاج إلى الحضارة الإسلامية، فلسيت حاجة الإنسان إليها مجرد رغبة تنقضي أو تبقى - إنما هي طبيعة وضرورة ملحة واسقرار وحتمية لابد أن يصل إليها إن عاجلاً أو آجلاً بسبب بسيط وهي أنها أي الحضارة الإسلامية من خالقه ومنظم الحياة ومدبر الأمر كله(٣٠).

ولكن ما هو مصير الحضارة الإسلامية في نظر توينبي صاحب نظرية «التحدي والاستجابة» ؟ وهل يرى توينبي أن الحضارة الإسلامية ستنقرض كما انقرضت حضارات أخرى ؟ هل يرى أنها ستتحجر كبعض الحضارات المتحجرة القائمة في عالمنا اليوم ؟ أم هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية ويتمثلها ؟ والإجابة عن كل هذه الأسئلة المطروحة عند توينبي هي أنه لا شيء من ذلك كله سيحدث وإنما ستبقى حضارة حية. إن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا ولكن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوربية الحديثة، هل نتوقع لها أن تكون هي حضارة المستقبل؟ يرد توينبي إن الحضارة الأوربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين إنكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها عن الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل. والتي تشكل خطرا عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة. هذا بينما طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ تمكن في أزهى عصورها أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (المماليك وكافور الأخشيدي). الأمر الثاني هو تحريم الخمر وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة. ولكن من يشاهد عن قريب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير. ولقد فشل الإداريون الأوربيون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة؛ لأن الامتناع عن الخمر لا يتم إلا بوازع ديني(٣١).

وهكذا يتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن تاريخ الإسلام هو تاريخ صراع متنوع طويل المدى عميق النفس بين شعوب الإسلام وخصومهم.

إنه ما من أمة من أمم العالم تعرضت لهذا القدر من الهجمات العنيفة المتلاحقة التي كانت تضرب الشاطئ الإسلامي كالبحر العاتي.. موجة إثر موجة... دون أن تترك للمسلمين الفترة الزمنية الكافية لكي يلموا أشتاتهم ويلتقطوا أنفاسهم ويستجمعوا قواهم: الوثنية العربية - الفرس - البيزنطيين - الصليبيين - المغول - الأسبان - قوى الاستعمار القديم ثم الحديث - الصهاينة - وقد سبق الإشارة إلى هذه التحديات فيما سبق من البحث، وأيضا في محاولتي المتواضعة عن التحديات الحضارية للإسلام... وأخيراً قوى الوفاق الدولي الذي يسعى لكي يطبق على عالم الإسلام الراهن بكماشته العاتية[٣٢].

ولكن إزاء هذه التحديات ماذا كان رد فعل العالم الإسلامي عليها ؟ لقد كان عالم الإسلام عبر مساحات واسعة من هذه التحديات يملك القدرة على المجابهة، ويخرج من المعارك الطاحنة صامداً أو منتصراً يوقف الغزاة أو يهزمهم ويردهم على أعقابهم أو يحتويهم ويتمثلهم. صحيح أن هذه المعارك طويلة المدى قد استنزفت الكثير من طاقات المسلمين المتجددة واقتصت جانبًا كبيراً من قدرتهم على الفعل والإنجاز الحضاريين. الأمر الذي قد يفسر لنا جانبًا من أسباب التعثر الذي شهده عالم الإسلام في قرونه الأخيرة، إلا أن الأمة الإسلامية لم تفقد عبر هذا الصراع الطويل وإلى فترة قريبة نسبيًا أيما شيء لا الأرض ولا العقيدة ولا القدرة على الامتداد[٣٣].

وعلى الرغم من هذا فإن أمتنا الإسلامية دائمًا قادرة على البعث والتجديد طالما اعتمدت على ذاتها، واستنفرت إمكاناتها الذاتية الخلاقة، وذلك طبقًا للقانون الإلهي للتغيير والذي يقول: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** (الرعد: ١١).

المحور الأخير:

وأخيراً وليس آخراً نأتي إلى الرتوش الأخيرة لهذا البحث المتواضع، والذي قدمنا من خلاله تلك المعالجة الواعية لهذه النظرية الموضوعية في تفسير التاريخ تفسيراً حضاريًا.

وموضوعية هذه النظرية ـ التحدي والاستجابة Challenge, Response تأتي من كونها نظرية إقليمية تفجر عنها ذهن فيلسوف تاريخ غربي. وعلى الرغم من كونه غربيًا إلا أنه أنكر أن يكون الغرب هو مركز الثقل الحضاري في العالم قديمًا وحديثًا، ونبه العقل الأوروبي الغافل والسادر في غيه ـ والذي كان يعتبر أن الجنس الآري والنورمندي هما المبدعان للحضارة فقط، وغيرهما من الأجناس البشرية الأخرى كم مهمل ـ إلى أن هناك كيانات حضارية شتى ابدعتها أجناس متنوعة أسهمت ولايزال بعضها يسهم في تغذية مسيرة الإبداع الإنساني الوثابة دوما نحو الارتقاء الحضاري.

ولقد درسنا في بحثنا هذا ماهية النظرية، وتبين لنا أنها نظرية حيوية تبلور لنا معالم التفسير الحضاري لحركة التاريخ الناشطة نحو تحقيق طابع من التكاملية في حياة الإنسان صانع هذه الحركة. وهذا التفسير يحتل الآن وضعية لا بأس بها على ساحة البحث العلمي التاريخي. بل إن الاهتمام به يزداد كل يوم عن اليوم الذي يسبقه. ثم عرجت الدراسة على مجالات تطبيق النظرية وفق مقتضيات المنظور الحضاري الشامل. ورأينا أن التطبيق قد شمل فيما شمل الدراسة المسحية للهيكل البانورامي لتاريخ البشرية قاطبة منذ اللحظات الأولى لتشكيل هذا التاريخ وانجازاته الحضارية في ضمير الوجود وانتهاء بالحضارات المعاصرة سواء منها الحضارات التي تعيش في حقبة التألق الحضاري ـ حضارة الشعوب الصفراء ـ أم تلك التي تحيا في مرحلة الاحتضار ـ الحضارة الغربية ـ أو تلك التي تمتلك مقدمات البعث والانبعاث الحضاري ـ الحضارة الإسلامية ـ أو تلك الحضارات المتحجرة ـ الحضارة اليهودية المزعومة ـ وفي هذا دلالة أكيدة على شمولية الفكر التاريخي لدى توينبي الذي أنكر بشدة كما سبق القول ـ أن يكون الغرب هو حجر الزاوية ومركز الدائرة الإنسانية حضاريًا.

وعندما جئنا إلى محور موقف النظرية من الإنجاز الحضاري الإسلامي اتضح لنا تلكم المكانة السامية التي احتلتها حضارتنا في دراسة توينبي، مما حدا بالاستاذ فؤاد محمد شبل مترجم معظم دراسات توينبي التاريخية إلى العربية ـ أن يؤلف

كتاباً عن حضارة الإسلام في منهاج توينبي التاريخي. وفي هذا إشارة بارعة إلى أن توينبي تناول أبعاد الوجود الإسلامي حضارياً منذ تكوينه في رحم التاريخ - كما سبق القول - وحتى الحقبة المعاصرة وعالجه معالجة دقيقة مفعمة بالعمق والأصالة الفكرية التي تمتع بها أرنولد توينبي، بعكس غيره من المؤرخين.

ولقد قدمت نماذج حية من واقع وجود أمتنا تدل على التحديات التي قدر لها أن تواجهها وقدمت أيضا صوراً حية لتلك الاستجابات الإسلامية للتحديات سواء أكانت سلبية أم إيجابية، ثم درست محطات التراجع الحضاري في تاريخ أمتنا الحضاري، ورصدت أسباب هذا التراجع وقدمت تصوراً لإمكانية الخروج من هذا المأزق الحضاري، وقدمت أيضا تصوراً لملامح الانعتاق الحضاري الذي نريده لأمتنا. ثم عرجت في ختام هذا المحور الحيوي من البحث إلى دراسة مستقبل حضارتنا الإسلامية الماجدة من منطلق ذاتيتها الحضارية، ثم درست معالم مستقبلها المرتقب لها على ضوء نظرية توينبي « التحدي والاستجابة ».

ولقد قدمت شهادة هذا المؤرخ العملاق في هذا المجال، وذلك لأنها صادقة صدق التاريخ. وقبل أن أضع اليراع أقول إن دراسة ابداعنا الحضاري الإسلامي - في واقعه التاريخي وفي الحقبة المعاصرة أيضا - على ضوء تلك النظرية الفذة لهو درس جدير بأن يكرس له أحد مراكز الأبحاث والدراسات الحضارية والتاريخية. أو إحدى المؤسسات الأكاديمية مثل « كليات الآداب » في عالمنا الإسلامي الواسع فريق عمل متكامل، وذلك حتى يتسنى له دراسة هذه القضية الحيوية دراسة واعية شاملة، وذلك من منطلق أن هذا العمل الأكاديمي سيتيح لهذاالفريق عدداً من المصادر والمراجع والوثائق والأدلة التاريخية ما يساعدنا كمسلمين على بلورة قسمات هذا الموضوع الحيوي.

وبناء على هذا سيكون في إمكانية أمتنا أيضا فهم ديناميكية وديمومة حركة التطور الحضاري اللاهثة دوما نحو الإنطلاق.

وأخيراً حسبي أنني قدمت رؤيتي المتواضعة في دراستي هذه. ولقد تكونت لي هذه الرؤية المتواضعة نتيجة المعايشة الحية والصادقة لعدد لابأس به من المراجع

العلمية والأكاديمية التي تناولت هذه القضية الحساسة بالدرس والتحليل وفق مقتضيات المنهج التحليلي وآخر دعوانا «أن الحمد لله رب العالمين » والله من وراء القصد .

الهوامش

(١) د . أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الاسكندرية ١٩٧٥ ـ ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .
(٢) د . عاصم الدسوقي ـ البحث في التاريخ «قضايا المنهج والإشكالات» ـ مكتبة القدس ـ القاهرة ١٩٨٦م ـ ١٣٨ .
(٣) أ . شايف عكاشه ـ الصراع الحضاري في العالم الإسلامي «دراسة فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي» ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ـ ص ٩٣ .
(٤) أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٦٩ ـ ص ٢٧٠ .
(٥) أ . شايف عكاشه ـ المرجع السابق ـ ص ٩٣ ـ ٩٤ .
(٦) د . عاصم الدسوقي ـ المرجع السابق ص ١٣٩ .
(٧) د . أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨٢ .
(٨) د . عاصم الدسوقي ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٠ .
(٩) د . عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٨١م ـ ص ٧٠ .
(١٠) د . حسين مؤنس ، أرنولد توينبي ونظرية التحدي والاستجابة ـ مجلة العربي ـ العدد «١٨٢» وزارة الاعلام ـ الكويت ـ ذو الحجة ١٣٩٣هـ ـ يناير «كانون الثاني» ١٩٧٤م ـ ١٠٢ ـ ١٠٣ .
(١١) د . عماد الدين خليل ـ المرجع السابق ص ٧١ .
(١٢) د . عماد الدين خليل ـ المرجع السابق ـ ص ٧٠ .
(١٣) د . حسين مؤنس ـ الحضارة ـ عالم المعرفة رقم ١ ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ المحرم / صفر ١٣٩٨هـ «يناير» «كانون الثاني» ـ ١٩٧٨م ـ ص ٢١٥ ـ ص ١٦
(١٤) د . أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٦٦ ـ ص٢٦٧ .
(١٥) أ . فؤاد محمد شبل ـ التحدي والاستجابة في دراسة توينبي ـ مجلة الفكر المعاصر العدد الأول ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ مارس ١٩٦٥م ـ ص ٣٨ .
(١٦) د . حسين مؤنس ـ مجلة العربي ـ المرجع السابق ـ ص ١٠٤ .
(١٧) د . عماد الدين خليل ـ من رصيد رحلة الأربعة عشر قرنا ـ مجلة الفيصل ـ العدد ٤٢ ـ دار الفيصل الثقافية ـ الرياض ـ ذو الحجة ١٤٠٠هـ ـ تشرين الأول «أكتوبر» تشرين الثاني «نوفمبر» ١٩٨٠م ـ ص ٥٧ .
(١٨) د . حسين مؤنس ـ مجلة العربي ـ الدراسة السابقة ـ ص ١٥ .
(١٩) د . أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨٥ .

(٢٠) د . عفت الشرقاوي ـ في فلسفة الحضارة الإسلامية ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٨١م ـ ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٢١) د . أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨٥ ـ ص٢٨٦ .

(٢٢) ومن هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر :

أ ـ دراسة الأستاذ الدكتور / مصطفى حلمي أستاذ الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ـ في كتابه ـ مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ـ وفيه تحليل شامل لتهافت تصور توينبي عن السلفية وبيان أهمية السلفية الإسلامية في مضمار البعث الحضاري الإسلامي والدكتور مصطفى حلمي حاصل على جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية وهو من الدعاة البارزين للسلفية الإسلامية في وقتنا الحالي .

ب ـ دراسة الأستاذ الدكتور / عبد الحليم عويس والتي كانت تحت عنوان ـ التحدي الحضاري الداخلي . ولقد نشرت هذه الدراسة الجيدة على صفحات جريدة العرب الدولية ـ الشرق الأوسط ـ في عدد يوم الجمعة ٢/٦/١٩٨٩م والاثنين ٥/٦/١٩٨٩م .

ج ـ دراسة الأستاذ الدكتور / محمد عمارة عن هذه الحركات الإسلامية الحديثة وهو يعتبرها البداية التاريخية لتيار الصحوة الإسلامية وذلك في كتابه ـ الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري ـ من ص ١٣ ـ ص ٢٢ .

(٢٣) د . عاصم الدسوقي ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٢ ـ ص ١٤٣ .

(٢٤) د . عفت الشرقاوي ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٦ ـ ص ٢١٧ .

(٢٥) د . محمود محمد سفر ـ الحضارة تحد ! الكتاب العربي السعودي « ٢٤ » ـ تهامة جدة ـ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ص ١٩ .

(٢٦) د . توفيق يوسف الواعي ـ الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية ـ دار الوفاء ـ المنصورة ـ ١٤٠٨هـ ـ ص ٥٨٣ ـ ٥٩٥ .

(٢٧) د . حسين مؤنس ـ الحضارة ـ المرجع السابق ـ ص ٢٦٦ ـ ص٢٦٧ .

(٢٨) د . عبدالسلام نورالدين ـ العقل والحضارة ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٧ ص ٢٦ .

(٢٩) أ . فؤاد محمد شبل ـ حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ ـ المكتبة الثقافية رقم ٢١١ ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨م ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(٣٠) د . توفيق يوسف الواعي ـ المرجع السابق ـ ص ٦٣٧ .

(٣١) د . أحمد محمود صبحي ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨٩ ـ ص٢٩٠ .

(٣٢) د . عماد الدين خليل ـ الفيصل ـ الدراسة السابقة ـ ص ٥٧ .

(٣٣) د . عماد الدين خليل ـ المرجع السابق ـ نفس الصفحة .

المراجع

أولا: المراجع:

(١) خليل، عماد الدين خليل (الدكتور) - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين بيروت ١٩٨١م.

(٢) الدسوقي، عاصم (الدكتور) - البحث في التاريخ «قضايا المنهج والاشكالات» مكتبة القدس - القاهرة - ١٩٨١م.

(٣) سفر، محمود محمد سفر (الدكتور) - الحضارة تحد - الكتاب العربي السعودي - رقم ٢٤ - تهامة - جدة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

(٤) شبل، فؤاد محمد شبل (الأستاذ) - حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ - المكتبة الثقافية رقم ٢١١ - دار الكتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.

(٥) الشرقاوي، عفت الشرقاوي (الدكتور) - فلسفة الحضارة الإسلامية - دار النهضة العربية بيروت - ١٩٨١م.

(٦) صبحي، أحمد محمود صبحي (الدكتور) - في فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية - ١٩٧٥م.

(٧) عكاشة، شايف عكاشة (الأستاذ) - الصراع الحضاري في العالم الإسلامي «دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دار الفكر - دمشق - ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

(٨) مؤنس، حسين مؤنس (الدكتور) - الحضارة - عالم المعرفة رقم ١ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، المحرم/صفر ١٣٩٨هـ/ يناير «كانون الأول» ١٩٨٧م.

(٩) نورالدين، عبد السلام نورالدين (الدكتور) - العقل والحضارة - دار التنوير - بيروت ١٩٨١م.

(١٠) الواعي، توفيق يوسف الواعي (الدكتور) - الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية دار الوفاء - المنصورة - ١٤٠٨ه - ١٩٨٨ م.

ثانيًا: الدوريات

(١) خليل، عماد الدين خليل (الدكتور) - من رصيد رحلة الأربعة عشر قرناً - مجلة الفيصل العدد ٤٢ - دار الفيصل الثقافية - الرياض - ذو الحجة ١٤٠٠هـ/تشرين الأول «أكتوبر» تشرين الثاني «نوفمبر» ١٩٨٠م.

(٢) شبل، فؤاد محمد شبل (الأستاذ) - التحدي والاستجابة في دراسة توينبي - مجلة الفكر المعاصر - العدد الأول - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - مارس ١٩٦٥م.

(٣) مؤنس، حسين مؤنس (الدكتور) - أرنولد توينبي ونظرية التحدي والاستجابة - مجلة العربي العدد ١٨٢ - وزارة الاعلام - الكويت - ذو الحجة ١٣٩٢هـ/ يناير «كانون الثاني» ١٩٧٤م.

رأي حول دراسة نص للمتنبي

أ. محمد عبد الصمد الإجراوي

اطلعت على المقال الذي نشرته مجلة « الدارة » الغراء للدكتور : حلمي محمد القاعود ، بعنوان « دراسة في نص : المتنبي يمدح الخصيبي » . وقد أثلج صدري ما وجدت فيه من حرص على بعث جانب مهم من تراثنا الشعري ومن رغبة في إلقاء مزيد من الأضواء الكاشفة على المكونات الفنية والمعنوية لنص المتنبي ، وتقريبها من عامة القراء .

وقد لفتت انتباهي أمور واردة في هذه الدراسة تتصل برواية أبيات من شعر المتنبي وتفسير بعض المعاني منه . فلم أجد بدّاً من عرض ما عنّ لي ، راجيا أن يكون فيه تتميم للفائدة وإغناء للبحث . ويمكن ترتيب ذلك في النقاط الآتية :

١) أوضح الدكتور القاعود جانبا من معنى بيت أبي الطيب :

وَلاَ أعَاشِرُ مِنْ أمْلاَكِـهِمْ أحَـــــداً إلاّ أحَقّ بِضَرْبِ الرَّأسِ مِنْ وَثَـــنِ

فقال : « هؤلاء كالأصنام والأوثان » (١) ، وهذا القول يحتاج إلى فضل بيان، لتحديد مدلول البيت تحديدا دقيقا . قال أبو الحسن الواحدي (المتوفي سنة : ٤٦٨) في شرحه : المعنى « لا أخالط أحدا من ملوكهم إلا وهو يستحق القتل ، كالصنم الذي يستحق أن يكسَر ويُفصل بين رأسه وبدنه حتى لا يكون على خِلْقة الإنسان ، ويجوز أن يكون ضَرْب الرأس كناية عن الإذلال (أي) هو أحق بالإذلال من الوثن » (٢) ، ونقله أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦) في « التبيان » (٣) ، وبمثله شرحَه غيرُهما (٤) .

٢) ومما ذكَر لدى دراسة بيت المتنبي :

فَقْرُ الجَهُولِ بِلاَ عَقْـــلٍ إلَى أدَبٍ فَقْرُ الحِمَارُ بِلاَ رَأسٍ إلَى رَسَـــنِ

قولُه : « يشبِّههم - في جهلهم - تشبيها طريفا بالحمير التي بلا أربطة تُسحَب منها » (٥) . وفي تقديرنا أن معنى البيت يخالف ما ذهب إليه الباحث ويؤكد هذا قولُ الواحدي : « أول ما يحتاج إليه الإنسان : العقل والقلب الذي به يَعْقِل ثم يتأدب بعد ذلك ، فإذا لم يكن عاقلا لم يحتج إلى أدب كالحمار إذا لم يكن له رأس لم يحتج إلى الرسن » (٦) . وواضح أنه لا وجه لحمل البيت على ما ذكر الباحث من تشبيه ، ،وإنما هو ضرب من القياس .

ولعل مما يقوي هذا التوجيهَ موقفُ العكبري الذي ربط معنى هذا البيت بقول أرسطو في حكمه : الحس قبل المحسوس والعقل قبل المعقول » (٧) .

٣) ومما يستدعي وقفة خاصة تعليقُ الباحث الفاضل على بيت أبي

الطيب :

تَحتَ العَجَاجِ قَوَافِيهَا مُضَمَّــــرَةً إذَا تُنُوشِدْنَ لَمْ يَدْخُلْـــنَ فِي أُذُنِ

إذ بيَّن أن المتنبي يتهدد ـ في هذا البيت ـ ويتوعد بالهجاء ، وأنه « استعار لقصائده صورة الخيل المذكرة والمؤنثة ، وهي تِكرٌّ في ميدان القتال ، ليعبر عن مدى قسوة هجائه المنتظر أو المتوقع » (٨) . وليس هذا مراد الشاعر في البيت . قال أبو الفتح عثمان بن جني (تـ : ٣٩٢) في تفسيره : « يعني بالقوافي : الخيل... (أي) إذا تنوشدن لم يدخلن في أذن ، لأنهن لَسْن ـ في الحقيقة ـ قوافيَ» (٩) ، وزاد أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده (تـ : ٤٥٨) معنى المصراع الثاني بيانا فقال : « ... إنهن لسن ـ في الحقيقة ـ قوافيَ فَتَلجُ الاسماعَ ، وإنما هن خيل . وليس هناك تناشُد ، إنما استجازه للَفظ القصائد والقوافي » (١٠) . وهذا جميعه ، يؤكد أن الشاعر لم يقصد الهجاء ، وإنما كنى بالقصائد عن الغارة التي يهدد بها أولئك الذين مدحَهم ، مع أنهم لا يستحقون المدح ، لبخلهم وجهلهم .

٤) وتستوقفنا أيضا رواية بيت آخر وتفسيرُ معناه . ويتعلق الأمر بقوله :

كَأَنَّ مَالَ ابْنِ عَبْدِ اللّهِ مُغْتَـــــــرَفٌ مِنْ رَاحتَيْهِ، بِأَرْضِ الرُّومِ وَاليَمَنِ

إذ وردت روايته في المقال : « مفترق » (١١) ، بدل : « مغترف » التي أجمعت عليها مصادر شعر أبي الطيب وشروحه (١٢) . وقد ترتب على اضطراب الرواية فسادُ توجيه معنى البيت ، ففسره الدكتور القاعود بقوله : « يُشَبِّهُ كرمَه هذا بالمفترق الذي يسع أو يحتوي أرض الروم واليمنَ معا » (١٣). وهذا التفسير يخالف معنى البيت كما أوضحه شرّاح الديوان . ومن ذلك قول ابن جني : « عُرْفُه يسافر إلى مَنْ نَأى عنه ، فكأنه يوصله إليه من راحتيه . فعطاؤه بالبعد

كعطائه بالقرب » (١٤)، ومنه قول الواحدي : « إن عطاءه يوجد في كل موضع ويسافر إلى كل أحد ، وإنْ بعُد عنه ، لأنه يؤخذ من يده في أرض الروم واليمن، أي عطاؤه بالأقاصي كعطائه بحيث هو »(١٥).

٥) ومثل هذا الاضطراب في الرواية والتفسير ، ما نجده لدى دراسة بيتي أبي الطيب :

لَمْ نَفْتَقِدْ بِكَ مِنْ مُزْنٍ سِوَى لَثَـــقٍ ... وَ لاَ مِنَ البَحْرِ غَيْرَ الرِّيحِ وَالسُّفُـــنِ

وَ لاَ مِنَ اللَّيْثِ إلاَّ قُبحَ مَنْظَـــــرِهِ ... وَمَنْ سِوَاهُ، سِوَى مَا لَيْسَ بِالحَسَنِ

فقد روى في المصراع الأول من هذين البيتين " « لشق » (بالشين المعجمة)(١٦)، مع أن رواية المصادر : « لثق » (بالفوقية المثلثة) ، وعليها إجماع الشراح (١٧) ودارسي شعر أبي الطيب (١٨) . وقد يكون مثلُ هذا من تصحيف الطابع ؛ إلا أننا نلحظ اضطرابا أيضا في تفسير معنى البيتين . قال الدكتور القاعود مفسرا : يُشبِّه ممدوحه « بالمزن الذي لا يضيع منه إلا القليل والبحر الذي لا تؤثر في مائه الريحُ والسفنُ ، والليث الذي لا يؤثر في قوّته قبْحُ منظره » (١٩) .

وهوتحريف ظاهر للمعنى ، إذ يخالف ما ذهب إليه الشراح . من ذلك قول الواحدي: أي « لم نفتقد - بوجودك - من السحاب سوى الوحل الذي يكون في مائه ، ولا من البحر غيرَ الريح والسفن التي لا يمكن عبور البحر إلا بهما ، والمعنى أنه سحاب وبحر » (٢٠) . ومثلُه قولُ العكبري في تفسير معنى البيت الثاني : « لم نعدم بوجودك من الليث وشجاعته وإقدامه إلا قبحَ منظره ، ولم نعدم برؤيتك شيئا من الأشياء الحسنة، فجميع محاسن الدنيا فيك مجتمعة »(٢١). ومما يزيد المعنى وضوحا قول أبي محمد الحسن بن وكيع التنيسي (ت : ٣٩٣) : أي « فيك شَبَهٌ من كل شيء سوى ما كان غير حَسَن » (٢٢) . وهذا بعيد عما ذهب إليه الباحث في تفسير المعنى .

٦) وأحسب أن في القصيدة بعضَ الأبيات التي تستحق معانيها وقفةً

خاصة تكشف عن بعض خفاياها وتبين دقائق صنعتها . ومن ذلك بيتا أبي الطيب :

أَلْقَى الكِرَامُ الأُولَى بَادُوا مَكَارِمَهُمْ عَلَى الخَصِيبيّ، عِنْدَ الفَرْضِ والسُّنَنِ
فَهُنَّ فِي الحَجْرِ مِنْهُ كُلَّمَا عَرَضَتْ لَهُ اليَتَامَى ،بَدَا بِالمَجْدِ وَالمِنَنِ

فقد أوضح أبو علي ، حَمْدُ بن محمد بن فُورّجَة (ت ٤٥٥؟) معناه قائلا : « ...إن الممدوح قاضٍ ، فمدَحه بما يضاهي القضاء ، فجعل المكارم كالأيتام ، وجعلها في حَجْره لَمَّا مات عنها الكرام الأولى بادوا ، فكلما عرضتْ له الايتام بدا بالمكارم ... وقوله * عند الفرض والسنن * مما يُظهر ذلك لك ويوضحه ، ولولا معنى حجر اليتيم لَمَا أجدى قولُه (هذا) . يريد : أَلْقَوْها عليه عند موجبات الفرض والسنن ، لأن كفالة اليتيم ووكالته من الفروض » (٢٣) . وقال ابن سيده موضحا : « أي باد هؤلاء الكرام وألقوا مكارمهم على هذا الممدوح ، كأنهم كَفَلوه إياها كما يكفل الوصيّ اليتيم .. (فـ) هذه المكارم التي مات أهلها بقيت يتامى في حَجْر هذا القاضي الممدوح ، فهو يفرق أمواله فيهم ويبدأ منهم بالمجد والمِنّة » (٢٤) . ومثل هذا قول الواحدي : إن « الكرام الذين هلكوا ورَّثوه مكارمهم ، فهو يستعملها عندما يلزمه كالفريضة ، وعندما لا يلزمه كالسنة ... والمكارم في حَجره يربيها ، وكلما عرضت له الايتام بدأ باستعمال المجد ، فَمَنَّ عليهم وأحسن إليهم . وإنما ذكر اليتامى لانه يمدح قاضيا ، والقضاة يتكفّلون أمر الأيتام » (٢٥) . وفي هذه الأقوال ما يزيد ـ في تقديرنا ـ بيان دقة صنعة المتنبي، وبُعْد مراميه الفنية .

وبعد ،

إن ما ذكرنا من ملحوظات لا يلغي ـ بحال من الاحوال ـ القيمة الحقيقية لمقال الدكتور القاعود ، باعتباره جهداً مشاركًا في إبراز معاني شعر المتنبي وبعض خفايا صنعته الفنية . وهذا الحوار دليل آخر على أن في شعر أبي الطيب المتنبي من الخصوبة والثراء ما يجعله منبعا ثَرّاً لكثير من النقاش العلميّ البنَّاء .

وأملي أن يكون فيما ذكرت زيادة إيضاح لمعاني شعر المتنبي ، وألاّ أكون مجانِبَ الصواب ، وأن يجد تعليقي هذا من عناية الباحثين ما يمكّن من تصويب مضطربه وتقويم مُنْآده ، وعسى أن يُسهم في إفادة قراء « الدارة » وأن يُفسح المجال لإثراء الدراسات حول شاعر العربية الأكبر وشعره .

الهوامش

(١) مجلة « الدارة » السنة ١٢ العدد ٤ (مارس ١٩٨٧م) الصفحة ١٦٢
« ديوان المتنبي » بشرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي ، تحقيق فريدريخ ديتريصي مكتبة المثنى

(٢) . بغداد ١٩٦٤ الصفحة ٢٥٤ .

(٣) « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » المنسوب لأبي البقاء العكبرى ، وهو المسمى « التبيان في شرح الديوان » . بتحقيق مصطفى السقا ومن معه . بيروت ١٩٧٨ (الجزء الرابع الصفحة : ٢١٠) .

(٤) عبد الرحمن البرقوقي في « شرح ديوان المتنبي » (بيروت دون تاريخ) ج٤ ص : ٣٤٢ و ناصيف اليازجي في « العرف الطيب » (بيروت ١٩٦٤) ج١ ص : ٣٣٦ ـ ٣٣٧ .

(٥) مجلة « الدارة » العدد المذكور ص : ١٦٢

(٦) شرحه . ص : ٢٥٤ ، ونقله عنه العكبري في « التبيان » : ٢١١/٤ دون إشارة إليه .

(٧) التبيان : نفسه .

(٨) الدارة . ص : ١٦٥ .

(٩) شرح ديوان المتنبي المسمى بـ « الفسر » (مخطوطة المتحف البريطاني رقم : OR ٢٩٥٨ الورقة ١٤٠/أ) ، الأول في « الفتح الوهبي على مشكلات ديوان المتنبي » لابن جني أيضا (بتحقيق الدكتور : محسن غياض . بغداد سنة : ١٩٧٣) الصفحة : ١٧٣ . وما بين القوسين زيادة للتوضيح .

(١٠) شرح المشكل من شعر المتنبي لابن سيده (بتحقيق : مصطفى السقا وحامد عبد المجيد . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٧٦) ص : ١٢٥ . وانظر آراء كل من الواحدي في « شرحه » (ص : ٢٥٦) والعكبري في « التبيان » : ٢١٤/٤ والبرقوقي في شرحه (٣٤٥/٤)

واليازجي في « العرف الطيب » (١/٣٣٨ ـ ٣٣٩) . وهي جميعا تماثل هذين الرأيين .

(١١) الدارة الصفحة ١٥٨ .

(١٢) رواها ابن جني : « مغترف » في « الفسر » (مخطوطة المتحف البريطاني ، الورقة : ١٤١/أ) ومثلها في « الديوان » بتحقيق عبد الوهاب عزام . مصر .١٩٤٤) الصفحة : ١٥٨ ، وفي « شرح الواحدي » (ص : ٢٥٨) و « التبيان » : (٤/٢١٨) و « شرح البرقوقي » (٤/٣٤٩) و « العرف الطيب » (١/٣٤١) .

(١٣) « الدارة » الصفحة ١٦٨ .

(١٤) نقله العكبري في « التبيان » : ٤/٢١٨

(١٥) شرحه : ٢٥٨ . وانظر شرح البرقوقي : (٤/٣٤٩) والعرف الطيب : (١/٣٤١) .

(١٦) « الدارة » الصفحة : ١٥٨ ، وقد تكرر التحريف في الحاشية التي وضعتُ لشرح كلمات النص (الصفحة : ١٧٣) .

(١٧) « الديوان » (بتحقيق عبد الوهاب عزام) وشرح الواحدي والتبيان وشرح البرقوقي والعرف الطيب (في المواضع المذكورة في الحاشية : ١٢) .

(١٨) « المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن وكيع التنيسي (تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية . دمشق ١٩٨٢) ص : ٥٨٥ ، و « يتيمة الدهر » للثعالبي بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . الطبعة الثانية . مصر ١٩٧٣ (الجزء : ١ ص : ١٩٥) ، ونقله عنه يوسف البديعي في « الصبح المنبي عن حيثية المتنبي » القاهرة . ١٩٧٧) ص : ٤٣٥ . واللثق : الماء والطين يختلطان (اللسان . مادة لثق : ١٠/٣٢٦) .

(١٩) « الدارة » الصفحة : ١٦٨

(٢٠) شرحه : ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

(٢١) « التبيان » : ٤/٢١٨ .

(٢٢) « المنصف » : ص : ٥٨٥

(٢٣) الفتح علي أبي الفتح (بتحقيق : الأستاذ عبد الكريم الدجيلي . بغداد سنة : ١٩٧٤) الصفحة ٣٢٢ ، ونقل الواحدي في شرحه (ص : ٢٥٦ ـ ٢٥٧) رأيًا قريبا من هذا الرأي لابن فورجة أيضا ، ثم انتقده .

(٢٤) شرح المشكل من شعر المتنبي : ص : ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٢٥) شرحه : ٢٥٦ ، ونقل العكبري الجزء الأخير منه في « التبيان » : ٤/٢١٥ ، مع اختلاف يسير في اللفظ .

علم الدلالة وتطور النظرية المعيارية

د. منذر عياشي

لقد كان الاسم الشائع لمصطلح الدلالة هو (La Semasiologie) وهي كلمة مشتقة من أصل يوناني «(Sema)» أي (معنى). وقد شاعت بعد هذا المصطلح تسميات شتى ذُكر ر (P. Guiraud) عدد منها، مثل Semalogie Rhematalogie, Rhematique,Glossologie[1].

ثم انتهى هذا العلم إلى «تبني مصطلح واحد ـ La Semantique. وكان أول من أشاعه هو اللساني الفرنسي Breal Michel.

لم يأخذ هذا العلم الهدف النهائي المراد له. إنه في حالة تطور، وقد ساهمت عدة نظريات في إثرائه. ومن بين هذه النظريات، أو على رأسها في العصر الحديث نجد النظرية التوليدية التي سنعرض إلى جزء بسيط منها في هذا البحث(*).

تعريف :

يقول (John Lyons) «نُعرّف علم الدلالة عادة بأنه دراسة المعنى»[٢]. ولكنه يقول أيضا : «إن المصطلح (معنى) يحتوي نفسه على معانٍ عديدة»[٣].

فإذا كان ذلك كذلك، وإذا كان للمعنى عدة معانٍ، فالأفضل والمجدي أن نبحث عن المقصود من هذا المصطلح من خلال أمثلة معطاة، ولعلنا بعد هذا نصل بالتدريج من تعريف علم الدلالة الذي أوردناه إلى تعريف موضوع هذا العلم.

الأمثلة :

١ - مامعني كلمة جبل؟

٢ - لامعني للحياة دون عقيدة

٣ - أي معني يمكننا أن نعطي لكلمة ذهن

٤ -لا معني للمال والجاه لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر

٥ ـ ما معنى الملاحظة التي أبداها ؟

٦ ـ عندما ننظر إلى الطبيعة نرى أن الأشياء تحمل معانيها، في ذاتها نكتفي بهذا القدر من الأمثلة والمهم فيها أنها كلها تشير الى شيئين :

١ ـ أنها تشير إلى أن كلمة معنى متعددة المعاني.

٢ ـ وتشير أيضًا إلى عامل مشترك بين هذه المعاني.

تأتي المشكلة الآن من أننا لا نستطيع تحديد العامل المشترك بينها. كما أننا لا نستطيع تحديد نوعه وطبيعته. وإذا تبعنا اقتراح John Lyons نفسه، أي إذا قمنا بعملية إبدال لكلمة (معنى) ووضعنا عوضًا عنها كلمة (دلالة)، فقد نصل إلى تحديد بعض المعاني المتضمنة في كلمة (معنى) في الأمثلة السابقة. وهذا كما

يقول:

«إن علم الدلالة قد استطاع أن يأخذ تعريفًا له هو: «دراسة المعاني»[٤]. إننا في الواقع نقف مع هذه الأمثلة على اتجاهين من اتجاهات البحث:

الاتجاه الأول:

تنظيري ويتضمن، بالإضافة إلى طرق البحث عند اللساني، طرق البحث عند الفيلسوف والمنطقي، ورجل الدين، والأديب الروائي، إلى آخره، ويمكن لكل واحد من هؤلاء أن يعطي تفسيراً لكلمة (معنى)، كل بحسب اختصاصه واهتماماته.

الاتجاه الثاني:

تجريبي، أو إذا شئنا فيزيائي. وهو بسبب من هذا لا يصلح أن يدخل في دائرة البحث اللساني لأنه غير دقيق ويقوم أساسًا على الفصل:

١ ـ بين الجملة والسياق الذي قيلت فيه.

٢ ـ بين المتكلم وبين ما يريد أن يعبر عنه حين يستعمل هذه الكلمة في عدة جمل.

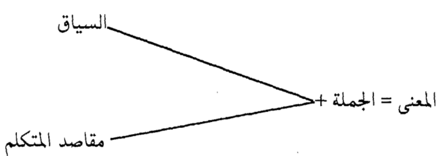
لا يمكن لهذا الاتجاه إذن أن يؤدي الغرض المطلوب ؛ لأن طبيعة البحث تستهدف إرجاع العناصر إلى أصولها الأولى، وهذا يشكل عقبة تحول بيننا وبين إدراك متضمنات كلمة (معنى). .

هل هذا يعني أن الطريق قد أصبحت مسدودة أمامنا ؛ لأن الحلول النظرية والتجريبية تقف عاجزة عن إعطاء تعريف مناسب ؟ إننا في الحقيقة لم نستنفد كل الحلول الممكنة بعد. ولذلك فإننا لا نستطيع أن نجزم أو أن نقرر أي شيء إلا بعد الرجوع إلى بعض منها على الأقل، لا سيما وأننا لا نزال قادرين على إبراز بعض التصورات التي قد تفضي بنا إلى بغيتنا. ومن هذه التصورات نرى أن الأخذ بالملاحظتين الأخيرتين بخصوص الاتجاه التجريبي تفيدان إفادة كبرى في إعطاء تعريف يتلاءم إلى حد ما مع ما نبحث عنه. وتأتي الأهمية التي نراها فيهما من الربط الذي تشترطانه ضمنيًا بين ثلاثة عناصر:



١ ـ الجملة.
٢ ـ السياق.
٣ ـ مقاصد المتكلم.

إنطلاقًا من هذا، يكون التعريف الذي نقترحه على الشكل التالي:



المعنى يساوي الجملة مضافًا إليها السياق ومقاصد المتكلم. مهما يكن من أمر، فإن القواعد التوليدية، كما سيتبين لنا في الفقرات اللاحقة، تقدم عبر منهجيتها تعريفًا أكثر دقة وتفصيلاً من هذا، وما نريد هنا إلا افتتاح الموضوع.

❊ ـ المنهج:

لقد حدث تغير كبير في مجرى تطور النظرية التحويلية مع ميلاد النظرية الدلالية التي ابتكرها كل من Fodor Katz ولقد كان في الواقع، من شبه المستحيل قبلهما، أي ما قبل الستينيات أن يقترح أي مشروع جدي للوصف البنيوي. ويجب أن نتذكر هنا، ولو بشكل عابر، أن شومسكي قد تجنب كل اعتبار يتعلق بالمعنى حين عهد إلى بناء نظريته في النحو التوليدي. إلاّ أنه، وبالرغم من ذلك، تصور أثناء عمله إمكانية احتمالية للقيام بدراسة بعض العلاقات المتبادلة بين النحو والدلالة. غير أنه كان يعتبر أن هذا النوع من المحاولات يجب أن لا يتم قبل اكتمال النظرية النحوية.

نجد، على العكس من التصورات التي وقف عليها شومسكي، أن الدفعة الأولى التي قام بها Fodor, Katz قد فرضت النظرية الدلالية على كل الدراسات

اللسانية، بحيث لم يعد الفصل ممكنًا بين علم الدلالة والنحو في أي نظرية نحوية. ونستطيع أن نقول: إن هذه النظرية قد احتلت مكان الصدارة في الدراسات اللسانية التي أعقبت الستينيات.

فمن الآثار التي أحدثتها هذه النظرية أنها غيرت إلى حد كبير من الأهداف التي رسمتها القواعد التوليدية والتحويلية لنفسها في الوقت الذي كان فيه شومسكي لا يرى في القواعد إلا نظامًا قادراً على توليد عدد غير محدود من جمل اللغة، ويمتاز بما له من إمكانية على الوصف البنيوي والتأويل الفونولوجي. غير أن هذه النظرية قد تم دحضها فيما بعد ولم يبق إلا ما نبهت إليه من ضرورة إدخال البحث الدلالي عنصراً أساسيًا في الدرس اللساني للغة.

إن الاقتراحات التي قدمها هذان اللسانيان قد دفعت بشومسكي إلى إدخال مكون آخر يمكن أن نطلق عليه اسم التأويل الدلالي. ثم انتهى بعد ذلك إلي اعتبار القواعد كآلة إيضاحية مهمتها الربط بين الصوت والمعنى. ويجب أن لا ننسى مع ذلك بأن شومسكي قد أدخل، منذ (١٩٦٥م) بعض التبسيطات المهمة على الآلة القاعدية كما أنه عرف من جديد عدداً من القضايا النظرية التي ظلت غير دقيقة عند Fodor, Katz (٥).

أ ـ دور المكون الدلالي وبنيته:

إن المكون الدلالي في النظرية المعيارية عبارة عن مكون تأويلي فقط. وهذا يعني أن الدور الذي يضطلع به لا يزيد على تقديم تأويل معنوي للجمل التي يولدها النحو، وهنا نريد أن نقول: إن المشكلة التي كان النحو يعاني منها هي مشكلة الإسقاط، وهي المشكلة نفسها التي يعاني علم الدلالة منها. والمقصود بهذا المصطلح هو:

١ ـ البحث عن إمكانية إقامة طريقة عمل آلية مشكلة من مجموعة محددة من قواعد التأويل، وقادرة على بيان معنى الجمل غير المتناهية في أي لغة من اللغات.

٢ ـ إعطاء تفسير عن الكيفية التي يفهم المتكلم بها حين يستعمل لغته الأم معنى الجمل، وخاصة تلك التي لم يصادفها أو لم يسمع بها من قبل.

لعله من الخير لنا ونحن في بداية هذا البحث أن نرد الأمر إلى أصوله الأولى، فنختزل هذه القضية عن طريق الشكل الذي يتخذه المكون النحوي ضمن النظرية المعيارية، ولا يكون ذلك إلا بشيئين:

١ ـ إذا نظرنا إلى العمليات التحويلية فسنرى أنها مكونة من مجموعة من الطرق الآلية والشكلية، وهي تسمح بالمرور من بنية تحتية إلى بنية فوقية دون أن تحدث أي تغيير في معنى البنية الأولى.

٢ ـ يجب على المكون الدلالي أن يتخذ من البنى التحتية مجالاً لعمله، وأن يكون قادراً على ذلك.

يقول شومسكي بهذا الخصوص:

«يجب أن تتوفر عدة شروط في البنى التحتية. عليها أن تحدد أولا التمثيل الدلالي. ثم عليها بعد ذلك أن تصبح بني فوقية جيدة التشكيل وذلك عن طريق العمليات التحويلية النحوية»(٦). ولكننا نعلم أن معنى الجملة يتعلق بمعنى الألفاظ التي تتضمنها بالإضافة إلى البني النحوية التي تدخل فيها، ولكي ندل ببرهان على صحة هذا القول، نعطي بعض الأمثلة:

١ ـ يأكل أحمد التفاحة.

إذا غيرنا كلمة (التفاحة) ووضعنا عوضًا عنها كلمة (الخبز)، فسنرى أن معنى الجملة قد تغير، وهذا البرهان يدل على أن معنى الجملة مرتبط بمعنى الكلمات التي توجد فيها. ولكن المعنى، كما قلنا، ليس في الكلمات فقط. والأمثلة التالية تبين لنا هذا:

٢ ـ يشرب أحمد الماء.

٣ ـ قرأ أحمد القرآن.

نلحظ أننا من جهة أولى نستطيع تأويل /٢/،/٣/ بالطريقة نفسها، أي كجمل تتجسد فيها صورة لعمل معين. وهي تستخدم من جهة ثانية، وفي الوقت نفسه، شيئًا أو موضوعًا يقع عليه فعل الفاعل، ولكن بالمقارنة مع هاتين الجملتين نرى أن الجملة /٤/ لا تؤول بالطريقة نفسها:

٤ ـ الحكم الظالم موجود في بعض الدول دائمًا.

وحول هذا الأمر يقول شومسكي:

«إنه من الطبيعي أن نفترض أن التأويل الدلالي لجملة ما يحدد بتحديد المضمون الدلالي الجوهري للروائز اللفظية (items) وكذلك بالطريقة التي تربط بها الألفاظ بعضها ببعض في مستوى البنية التحتية»[٧]، نفهم من هذا القول إذن، أن دور علم الدلالة يتجلى في الربط بين معنى الكلمات وبين العناصر الممثلة للدلالات في البنى التحتية، ويكون ذلك بالارتكاز على الاساسين التاليين:

١ ـ يمكن تحديد معاني الكلمات عن طريق القواميس.

٢ ـ أن القواعد هي التي تربط بين الكلمات وبين البنية التحتية.

ولقد أطلق عليها كل من Fodor, Katz اسم (قواعد الإسقاط) regles de Projection ربما نستطيع الآن أن نمثل طريقة عمل المكون الدلالي على الشكل التالي:

مدخل: بنى تحتية ← قاموس ← قواعد الإسقاط

مخرج: تأويل دلالي للمدخل.

يتكون مدخل هذا المكون من بني تحتية، وعلى هذه البنى تجرى عملية البحث القاموسي وقواعد الإسقاط. أما المخرج فيتكون من التأويل الدلالي للبنى التحتية الموجودة في المدخل.

يجب أن نشير أخيراً بأنه إذا كان دور النظرية الدلالية هو دور تأويلي للبنى التحتية فمن الضروري إذن أن نعطي للمصطلح (تأويل) معنىً واسعًا. وفي الواقع،



يقع على عاتق النظرية الدلالية إعطاء وتفسير أمور ثلاثة:

١ ـ يجب أن تكشف عن معنى الجمل القاعدية.

٢ ـ عليها أن تشرح كيف ولماذا تعتبر بعض الجمل غير قاعدية.

٣ ـ ومن الضروري أخيراً، أن تبين وتشرح العلاقات التي يمكن وجودها بين عدة جمل مختلفة.

من أجل هذا يجب على بنى المعجم، وعلى شكل قواعد الإسقاط أن تسمح بتفسير المفاهيم المتعلقة بالألفاظ المترادفة، والمتضادة، والملتبسة، والتي تعتبر إطناباً، إلى آخره.

نرى من كل ما سلف أن لدينا مكونين تحتيين للمكون الدلالي:

* ـ المكون الأول: القاموس. ويمكن أن نسميه من الآن فصاعدا «التحليل التقطيعي» (analyse Componentielle).

* ـ المكون الثاني: قواعد الإسقاط.

لنبدأ مباشرة بالمكون الأول.

أ ـ التحليل التقطيعي:

يقوم مفهوم التحليل التقطيعي على تحديد معنى الروائز اللفظية، وهو يستخدم من أجل هذه الغاية مجموعات من العلامات الدلالية. وللتذكير فقط، نقول بأن أول من نظر لهذا المفهوم وتكلم به هما: Fodor, Katz ولتوضيح هذا المفهوم نعطي المثل التالي شاب، (+ متحرك)، (+ إنسان)، (ـ عجوز)، (+ مذكر).

علينا أن نلحظ منذ الآن أن أي قاعدة من قواعد الإطناب تسمح بالقول، إن لبعض العلامات علاقة ببعضها الآخر. فالعلامة (+ انسان) تعتبر، على وجه من الوجوه مجموعة تحتية للعلامة (+ متحرك)، وهذا ما نعبر عنه بالقاعدة:

(+ متحرك) ←—— (+ إنسان).

بهذا الشكل، يبدو من المفيد أن ندخل العلامة (+ متحرك) بين مجموع العلامات الخاصة بكلمة: (شاب) ؛ لأن هذا اللفظ يدخل بشكل آلي ضمن العلامة: (+ إنسان)

ويكفي، في هذ الحالة، لتحديد معنى كلمة (شاب) الطرح التالي:

شاب، (+ إنسان)، (- عجوز)، (+ مذكر).

في الواقع، إن تعميم مدلول الكلمة، هو الذي سمح بميلاد «نظرية العلامات» والتي تدخل في مضمارها المرحلة الثانية لتشكل القواعد التوليدية. وربما كان لزاماً علينا أن نقدم هذه النظرية قبل أن ندخل في تفاصيل النظرية المعيارية. ولكن يشفع لنا أن الهدف من هذا العرض هو هدف تعليمي أكثر منه تاريخي. بالإضافة إلى ذلك، فقد بدا لنا أنه من الأفضل اقتراح تركيب متلائم مع تدرج النظرية التي تدلي برأي لتجيب على نفسها من خلاله، وتقترح فكرة ثم تعترض عليها، وتسعى بين هذا وذاك إلى اكتساب صورة نهائية لها معطية الفرصة بهذا لما سيأتي بعدها.

إن شومسكي، عندما أعاد تشكيل القواعد في المرحلة الثانية لعمله، قد جعل المكون التحتي للفظ مجموعة من المداخل، وجعل كل مدخل يتمثل في قالب من العلامات الصوتية والنحوية والدلالية. ولو نظرنا إلى المكون الدلالي في هذا التشكيل فسنرى أنه يتلقى في المدخل متوالية من الروائز اللفظية، أي يتلقى بنية تحتية. ومن هنا فإن من مهمة هذا المكون أن يفسر بعض الروائز التي تعتبر ملتبسة، ثم جاء بعد ذلك كل من Fodor, Katz بنظريتهما الدلالية واقترحا تمثيل قالب العلامات على شكل شجرة مكونة من رمز جذري للرائز اللفظي الذي يراد البحث عنه. وقد شمل اقتراحهما أيضا المؤشرات الدلالية والعناصر التمييزية التي تسمح بتمحيص تعريف الرائز المقصود ولو أخذنا كلمة مثل (خروف)، فسنجد أنه بالإمكان تمثيل المعاني المتعددة لها على الشكل التالي:



خروف

[+ إ]

[+ مجرد] [+ واقعي]

[+ متحرك] [– متحرك]

[+ حيوان] [+ يؤكل] [+ يُلبس]

[+ مذكر]

[مطيع لا يعارض في شيء] [حيوان أهلي يأكل الأعشاب] (لحم خروف) [ثياب مصنوعة من جلد أو من صوف الخروف]

يوجد في هذا الرسم، وكذلك كما نرى، مورفيم واحد، هو: (+ إ). غير أن الأمر لن يكون على ما هو عليه هنا، لو استعملنا كلمة أخرى مثل: «أخضر» لأنه يمكن لهذه الكلمة أن تكون مرة (+إ) ومرة (+صفة).

إن المؤشرات الدلالية تتمثل في هذه الشجرة ضمن أقواس معقوفة، والعناصر التمييزية تتمثل ضمن أقواس شبه دائرية. وأن كل فرع من فروع هذه الشجرة يتفرع من الجذر ويستمر حتى يصل إلى أحد العناصر التمييزية الممثلة لكلمة (خروف). وسنرى في الفقرة التالية أن تطبيق قواعد الإسقاط يخضع لشروط هذا التمثيل المشجر.

يجب أن نلفت الانتباه الى أن التحليل التقطيعي يسمح بتفسير بعض المفاهيم مثل: الترادف، والتضاد، والخاص والعام ونبين ذلك كما يلي:

*** - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين مترادفين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات الدلالية نفسها: رمز جذري + مؤشر + عناصر تمييزية، مثل: (مازح / داعب).**

*** - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين مترادفين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات نفسها، مثل: (مازح / داعب).**

*** - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين متضادين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات نفسها، مثل (صغير / كبير).**

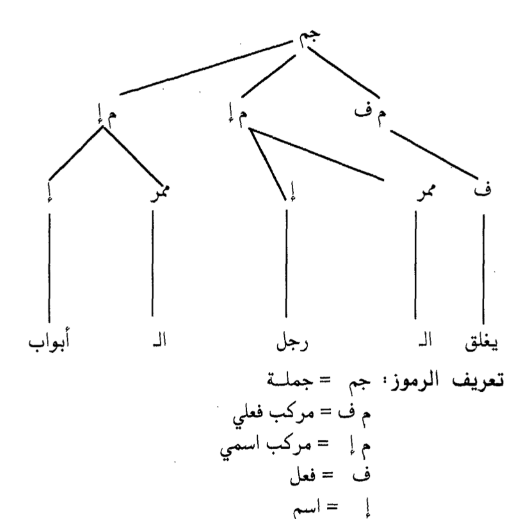
*** - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين خاصاً وعاماً إذا كانت مجموعة العلامات الدلالية لأحدها داخلة ضمن مجموعة العلامات الدلالية للآخر مثل: (تراب/ أرض)، (أرنب/ حيوان).**

إن التحليل التقطيعي يقوم ببعض المهام التي تقع على عاتق النظرية الدلالية، وهذا ما سنتبينه فيما سيأتي، ولكن قبل ذلك سنرى كيف قام Fodor, Katz بتشكيل قواعد الإسقاط.

ب - قواعد الإسقاط:

إن لقواعد الإسقاط مهمة تتجلى في تبيان القراءة الأحادية أو المتعددة التي تنسب إلى البنية التحتية، وإلى التحليل التقطيعي الخاص بمختلف الروائز المتعلقة بهذه المتوالية، ونرى، نتيجة لهذا، أن من واجب قواعد الإسقاط أن تقيم علاقة بين عدد من الروائز اللفظية للبنى النحوية، ونضرب مثلاً على ذلك بعدد من الألفاظ التي تتمثل في التشجير التالي:





تعريف الرموز: جم = جملـة

م ف = مركب فعلي

م إ = مركب اسمي

ف = فعل

إ = اسم

ممر = معرف

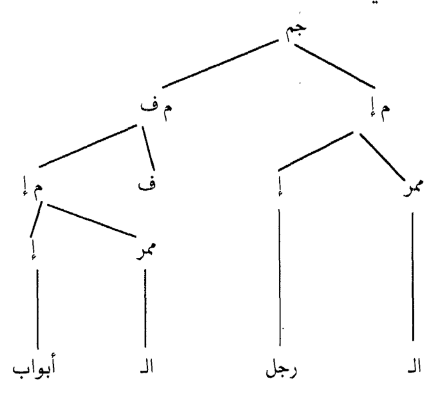
إن التمثيل الذي قمنا به هنا هو تمثيل حرفي لتتابع الألفاظ كما تظهر في البنية الخارجية للجملة. ولو عدنا الى التقسيم التركيبي للجملة لوجدنا أنفسنا أمام جملة أخرى تحمل نفس المعاني والألفاظ كما تظهر في البنية الخارجية للجملة.

وتنقسم الى مركبين رئيسيين:

١ (الرجل) + ٢ (يغلق الأبواب).

إن المركب(٢) يمثل المركب الفعلي(م ف) وهو ينقسم بدوره إلى(ف + إ) = يغلق+ الأبواب.

يمكن، في هذه الحالة، تمثيل الجملة تشجيرياً، دون أن نخل بنظام القواعد العربية على النحو الآتي.



يمكننا أن نخضع كل رائز من الروائز الموجودة في هذه البنية إلى التحليل التقطيعي وسنحظى بالنتيجة التقريبية التالية:

رجل	الـ
(+ إ)	(+ تعر)
(+ إنسان)	(+ تعر)
(– مراهق)	
(+ مذكر)	
(أكثر عمراً من المراهق)	

(+ مفرد)

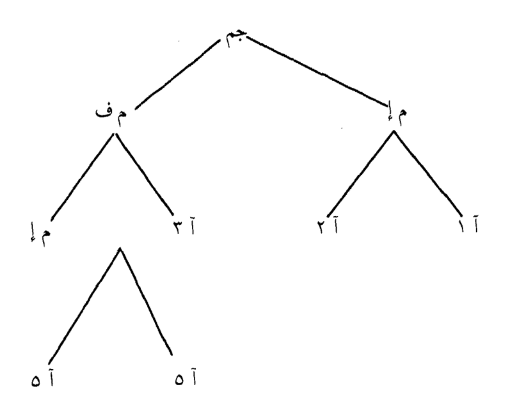
٢ ١

أبواب	الـ	يغلق
(+ إ)	(+ تعر)	(+ ف)
(+ شئ مادي)	(+ معر)	(+ يبدل)
(+ شئ قابل للتحرك		(– فتح)
(شئ قابل للفتح والإغلاق)		(+ متحرك)
		(+ شئ مادي)
		(+ شئ قابل للإغلاق)
		(يُطبق على شئ مفتوح)

(+ جمع)

٥ ٤ ٣

وللملاحظة نقول إن كلمة (الأبواب، في هذا التحليل، تبقى ملتبسة، والسبب في ذلك يعود إلى أن التشجير الدلالي الخاص بها يشتمل على عدد من الفروع. برهاننا على هذا الأمر يتجلى بالطريقة التالية: سنعطي لكل شجرة دلالية من أشجار الروائز التي تشكل موضوع درسنا الرموز: T١، T٢، T٣، T٤، T٥. وهذا يعني أن بنية الجملة تتمثل كما يلي:



بعد هذا، سنستخدم قواعد الإسقاط. وهنا لابد لنا من الكلام عن المهمة التي تنفذها هذه القواعد: إنها تقوم بعملية دمج بين مختلف الرموز (آ)، والهدف من هذه العملية هو إعطاء الجملة بنيتها الدلالية الخاصة بها. ولكن حتى تبلغ قواعد الإسقاط هذا الهدف، فإن عليها أن تتبع ما يأتي من الخطوات:



١ ـ إن عليها أن تأخذ الرمزين (آ) الأكثر عمقاً والمتصلين ببعضهما عن طريق عقدة واحدة (آ ٤، آ ٥) مثلاً. ويكون عملها هنا محصوراً بدمج هذين الرمزين.

٢ ـ تقوم قواعد الإسقاط في الخطوة الثانية بدمج الناتج عن العملية الأولى مع الرمز(آ) الواقع تحت نفس العقدة التابع لها، أي مع آ ٣.

٣ ـ ولا يبقى عليها أخيراً إلا أن تتابع هذه العملية حتى تصل إلى جذر الشجرة.

يبقى هذا الكلام الذي سقناه كلاماً نظرياً، ولكي ننتقل إلى دائرة عملية أو تطبيقية نرى أنه من الضروري أن نضيف بعض الأشياء:

إن قواعد الإسقاط حين تقوم بعملية الدمج تحذف بعض العلامات التي تعد من قبيل الحشو والزيادة وبلا فائدة. ومن ذلك مثلا العلامات السياقية الخاصة بدمج الفعل مع فاعله. ونريد أن نوضح هذا مع الاحتفاظ بالمثل الذي أعطيناه.

لقد جاء الدمج بين آ ١، آ ٢ نتيجة لتطبيق القاعدة الأولى من قواعد الإسقاط، والتي تتمثل في هذا الشكل:

ف ـ رائز ١ ⟵(+ إ) ⟵(آ)…. (م)

رائز ٢ ⟵(+ تعر) ⟵(آ)…. (م)

رائز ١ + رائز ٢ ⟵(+ م إ) ⟵(آ)…. (م)

(آ)…. (م).

تعني هذه القاعدة أن دمج الرائز (١) مع الرائز (٢) المتقدمين بشكل متطابق يكوّن متوالية خاضعة للرمز (م إ)، ومكونة من مجموع العلامات الخاصة بالرائز(١) والرائز (٢).

إذا طبقنا هذه القاعدة على الرائزين (الـ) و (رجل) مع العودة إلى الشجرة (آ ١) والشجرة (آ ٢) السابقتين، فسنحصل على:

رجل ←(+إ) ← (+ إنسان) ← (- مراهق) ←(+مذكر) ←
(أكثر عمراً من المراهق).

الـ←(+تعر)←(+معر)←(مفرد).

الـ + رجل ←(+ م إ) ←(معر) ←(+ مفرد)

(+إنسان)←(- مراهق)←(+مذكر)

(أكبر عمراً من المراهق).

١ ـ إن عملية الدمج بين (الـ) و (رجل) لا تعطي إلا متوالية واحدة فقط بينما يختلف الأمر بالنسبة لـ (الـ) و (أبواب)، إذ أن عملية الدمج هنا تستطيع أن تعطي عدداً من المتواليات يتناسب طرداً مع عدد المعاني الممكنة والمتضمنة في كلمة (باب).

٢ ـ إذا كان الدمج ممكنًا بين (الـ)، و (رجل)، و (الـ) و (أبواب) بناء على قاعدة من قواعد الإسقاط، فإن الدمج في موضوع آخر يصبح غير ممكن بناء على قاعدة أخرى من قواعد الإسقاط أيضاً. ومثال ذلك أن نقوم بعملية دمج بين فعل كـ (يدهن) وبين الزائر (الأبواب) بشرط أن نعطي لهذا الرائز معنىً جديداً، كالذي نجده في كلمة (فصول) التي يتضمنها كتاب من الكتب، وأن نجعله في مركز المفعول. والسبب الذي يجعل الدمج غير ممكن هنا أنه يجب على الفعل والمفعول أن يشتركا في بعض العلامات مثل: (+ قابل للفتح) الشيء الذي نجده بين (يغلق) و (الأبواب) ولا تجده بين (يدهن) و (الأبواب) التي هي بمعنى (الفصول).

إن المهم هو أن نكشف عن الطريقة التي يعمل بها علم الدلالة التأويلي، فإذا سرنا على نفس الخطة فستصل إلى المرحلة الأخيرة والتي بها تكون عملية الدمج على النحو التالي:

يغلق الـ + رجل + الـ + أبواب←(+ أحدث تغييرا)←(+ يغلق)
(يطبق على شيء وقابل للفتح)←(+ إنسان)←(مرهق)←(+ مذكر)

(أكثر عمراً من المراهق) ←(معمر) ←(+جمع) ←(+ شيء عادي)←(قابل للفتح)←(مكون من خشب أو حديد ومصنوع بطريقة معينة).

يمكننا في نهاية هذه الفقرة أن نقول ما يلي:

١ ـ تهتم قواعد الإسقاط بتعيين التنسيقات الممكنة للروائز اللفظية ضمن البنى النحوية المحددة.

٢ ـ وتهتم ثانيًا بتأويل هذه التنسيقات.

ونضيف على ذلك بأن المركبات الدلالية تضع، في الواقع، اللسانيين أمام عقبة كأداء. فالظواهر التي تخص الجمل غامضة، وحدسية، وتتعلق في معظم الأحيان بالسياق الذي قيلت فيه، وقد يكون هذا السياق لسانيًا، كما قد يكون غير لساني. وأنها كظواهر لا تخضع للملاحظة المباشرة، فعين الملاحظ لا تستطيع أن تتناولها بيسر، كما أنه لا يمكن وصفها بشكل عقلاني. ومن جهة أخرى، فإن طبيعة العلامات الدلالية نفسها تبدو في بعض المرات غير دقيقة ويكفي أن نطرح بعض التساؤلات لنرى ذلك:

ما هو المبرر الواقعي لهذه العلامات ؟ ماذا يمكننا أن نقول عن العلامات المميزة، هل تنتسب المؤشرات إلى علم دلالة كلي ؟ أي معنى يمكن أن يُعطي لعلم الدلالة الكلي؟

يمكننا أن نطرح كثيراً من الأسئلة بهذا الخصوص، ولكن علينا أن نلحظ في الوقت نفسه، أن معظم الدراسات التي تتأسس اليوم تعنى بنقاط خاصة ومعينة، نعد منها:

١ ـ دراسات في حقل الدلالات، وهي دراسات تقوم على النظر في مجموعة من الروائز التي بينها مؤشر أو عدد من المؤشرات المشتركة، مثل مصطلحات الألوان وغيرها.

٢ ـ دراسات تقف عند مفهوم معين ومحدد.

٣ ـ دراسات لا تتجاوز معنى بعض الزوائد كالسوابق مثلا.

لقد انتقد عدد من اللسانيين هذه النظرية، واقترح بعضهم عدداً من التغييرات فيها، ومن أهمها ما يتعلق ببنية المركبات الدلالية ولعل هذا ما دفع بشومسكي أيضا كي يعدل قليلاً في النظرية المعيارية،ثم ليقترح بعد ذلك ما سماه بالنظرية المعيارية الممتدة. الشيء الذي سنعرض له فيما سيأتي.

٢ ـ النظرية المعيارية الممتدة:

أ ـ محدد ومسلمات: إذا كانت الدراسات اللسانية الغربية قد عنيت بهذين المفهومين منذ وقت قريب، فإن الدراسات اللسانية العربية قد سبقت إلى هذا الميدان وقامت بدراسات لما أسمته بالمسند والمسند إليه. وبالطبع لا نريد هنا أن نقوم بدراسة مقارنة لهذه المفاهيم عند العرب وغير العرب، وإن كان الأمر يستحق الدراسة. إننا نريد فقط أن ندرس جانباً من الجوانب التي تتعلق بالجملة الاستفهامية، والإثباتية من خلال هذين المفهومين. وعلى هذا الأساس نرى لزامًا علينا أن نعرض القضية عند الطرفين، أي عند أصحاب المدرسة التوليدية ؛ لأنهم هم الذي يشكلون موضوع هذه الدراسة، وعند الجرجاني ؛ لأنه هو الذي يتناولها تحت ما يمكن أن نسميه بعلم المعاني. وبمنهجية قريبة إلينا.

ب ـ المدرسة التوليدية:

لقد قلنا إن هذين المفهومين قد دخلا حديثًا في دائرة الدراسات التي قام بها اللسانيون التوليديون. ولم يكن ذلك، في الواقع، لأنهما كانا غير معروفين من قبل، ولكن لأن كل واحد منهما كان يطرح عدداً من المشاكل الجدية في وقت يصعب فيه على النظرية المعيارية أن تكشف عنهما ضمن الإطار الخاص بها. ولقد أدت هذه الحالة بأصحاب هذه المدرسة إلى وضع هذين المفهومين جانبًا. ولم يشكل ذلك عقبة تحول دون تطور الدراسات النحوية. غير أنه فيما بعد، أي عندما بدأت الأنظار تتجه نحو علم الدلالة، وتكاثرت الدراسات في هذا الميدان، أخذ اللسانيون يفكرون في هذين المفهومين، وأعطوهما حينئذ الأهمية اللائقة بهما. ويمكننا أن نقول بأن هذا الأمر ـ ضمن جملة من الأمور الأخرى قد دفع

بشومسكي إلى تعديل مفهومه عن القواعد التوليدية.

* *الاستفهام:*

لدينا الجملة الاستفهامية (١).

١ ـ أقرأ أحمد في الكتاب ؟

(ملاحظة: إن الكلمة التي تقع عليها نبرة الإلحاح هي الكلمة التي نضعها بحرف أسود) تنقسم الجملة حسب هذه النظرية، إلى محدد ومسلمة، أو ما يسميه العرب إلى مسند ومسند إليه. والمحدد في هذه الجملة هو (أحمد) والمسلمة هي (أن شخصاً ما قرأ في الكتاب). فإذا كان بالإمكان أن نعطي الجملة (٢) جواباً على الجملة (١):

٢ ـ لا، إن عمر هو الذي قرأ في الكتاب.

فإنه لا يمكن أبداً أن تعتبر (٢) جواباً منطقياً للجملة(١).

٣ ـ لا، إن أحمد هو الذي قرأ في الشارع.

إننا نتساءل عمن قرأ الكتاب وليس عمن قرأ في الشارع.

نستنتج من هذا بأن الجملة (١) هي التي تفترض بأن شخصاً قد قرأ في الكتاب وبأن المحدد في هذه الجملة إنما هو (أحمد).

* *الأثبات:*

تطرح المشكلة نفسها مرة أخرى مع الجمل الإثباتية أو التقريرية، وإن كانت الصورة هذه المرة أقل وضوحاً من سابقتها مع الجمل الاستفهامية:

٤ ـ أخذ أحمد الكتاب.

إن المحدد في هذه الجملة هو (أحمد)، والمساهمة هي: (إن شخصاً قد أخذ الكتاب) والعكس من ذلك نجده في الجملة(٥)

٥ ـ أخذ أحمد كتابي.

المحدد في هذه الجملة هو: (كتاب) أو (كتابي)، والمسلمة (أخذ أحمد شيئًا ما) يقول كريستيان نيك في تعريف المحدد: «إن المحدد بشكل عام هو الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح»(٧)

ويقول في تعريف المسلمة:

«ويمكن الحصول على المسلمة حين نبذل المحدد ضمن الجملة بـ:

شخص ما، شيء ما، جهة ما، إلى آخره»(٩).

إن على التأويل الدلالي، وهذا بدهي، أن يأخذ بالحسبان مفاهيم المحدد والمسلمات، فمن غير الممكن ادعاء القدرة على وصف معنى الجمل ١ و ٤ و ٥ دون وجود عنصر مساعد على ضبط المحدد بها، وكذلك على تعيين المسلمات الموجودة فيها. وهذا يعني أن من الضروري إدخال هذه المفاهيم ضمن المكون الذي يولد الجمل، أي ضمن النحو وذلك حتى نعطي للمكون الدلالي القدرة على احتوائها في الوقت نفسه الذي تدخل فيه قواعد الإسقاط في حيز التطبيق.

-الجرجاني:

* *الاستفهام:*

لقد اخترنا من بين مباحث الاستفهام عند الجرجاني الاستفهام بالهمزة وهو ينقسم إلى قسمين:

١ ـ أن تبدأ الجملة بالفعل.

٢ ـ أن تبدأ الجملة بالاسم.

١ ـ الفعل:

أ ـ مع الفعل الماضي:

يقول الجرجاني:

إذا «بدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه»(١٠) والمثل الذي نختاره هو:

أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه.

يفسر الجرجاني نظريته بقوله:

«تبدأ في هذا ونحوه بالفعل لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه ؛ لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتقائه مجوز أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن»(١١).

ب ـ مع الفعل المضارع:

ـ الحال: ومثال ذلك قول القائل: «أتفعل». وشرح الجرجاني هو: «إذا أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي فإذا قلت: أتفعل كان المعنى على أنك أردت أن تقرر بفعل هو يفعله وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن»(١٢).

ـ المستقبل: يقول الجرجاني:

«إذا أردت بتفعل المستقبل كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه»(١٣).

٢ ـ *الاسم:*

وهو أن تبدأ الجملة بالاسم: يقول الجرجاني:

«إذا قلت: أأنت فعلت ؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه»(١٤).

نلحظ أن القواعد التوليدية تركز في استخراج المحدد على ما تسميه بنبرة الإلحاح بينما نجد أن الجرجاني يستعمل مصطلحاً آخر يسميه «العناية» كما سنرى مع الجمل الاثباتية. غير أن الجرجاني في التحليل الذي يقيمه لهذا النوع من الجمل، لا يقف عند الحدود التي تقف عندها النظرية التوليدية، فهو لا يعتمد على العناية فقط كما يعتمد عليها علم الدلالة التوليدي ولكن يعتمد أيضا على

البنى التي تنتظم الجملة بها. ولذلك نراه يربط مباشرة ـ في استخراج المحدد والمسلمات أو المسند إليه ـ بين المعنى والنحو، وبصورة أدق إنه يربط بين الجملة في بناها الخارجية والقائمة على أساس من القواعد، وبين الجملة نفسها في بناها الداخلية والقائمة على أساس التأويل الدلالي أنه يقول:

«فلو قلت: أأنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ أأنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟ أأنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟ خرجت من كلام الناس.

وكذلك لو قلت: أبنيت هذه الدار في أقلت هذا الشعر ؟ أكتب هذا الكتاب؟ قلت ما ليس بقول، ذاك الفساد أن تقول الشيء في المشاهد الذي هو نصب عينيك: أموجود أم لا ؟ ومما يعلم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم[١٥].

الإثبات:

لقد قلنا إن الجرجاني يستعمل المصطلح «العناية» في مقابل المصطلح «نبرة الإلحاح» الذي تستعمله القواعد التوليدية. ولقد جعل الجرجاني من مصطلحه الأساس الذي تقوم عليه الجمل الإثباتية أو التقريرية كما يسميها. وبين أن العناية تتقدم أو تتأخر بحسب المعاني المراد إعطاؤها للجملة. ويمكننا، بناء على هذا المفهوم، أن نقسم هذا النوع من الجمل الى قسمين:

١ ـ القسم الأول: تتأخر فيه عناصر الجملة مع أن مكانها الطبيعي هو خلف الفعل وتتقدم العناية لتكون خلف الفعل مع أن مكانها في المؤخرة.

يقول الجرجاني:

«قال النحويون: إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يبالون من أوقعه كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخر، فيعبث، ويفسد، ويكثر به الأذى، إنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعنيهم من شيء، فإذا قتل وأراد مريد الأخبار بذلك فإنه يقدم ذكر

الخارجي فيقول: قتل الخارجي زيد، ولا يقول قتل زيد الخارجي ؛ لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له جدوى وفائدة»[١٦].

٢ ـ القسم الثاني: وتتقدم فيه العناية لتأخذ مكانها الطبيعي خلف الفعل، يقول الجرجاني:

«ثم قالوا: فإن رجلاً له بأس ولا يقدر فيه أنه يقتل فقتل رجلاً وأراد المخبر أن يخبر بذلك فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: قتل زيد رجلاً»[١٧].

ويعلق الجرجاني بقوله:

«فهذا جيد بالغ إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء، قدم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير. وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال أنه قدم العناية ؛ ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت العناية ولم كان أهم. ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير نفوسهم»[١٨].

إننا نرى أن أمر «العناية» عند الجرجاني يبدأ بالنحو وينتهي بالدلالة دون الالتفات إلى الأثر الصوتي أو النغمي على الجملة، على حين أن نبرة الإلحاح في القواعد التوليدية تعتمد أولاً وقبل كل شيء على الجانب الصوتي للكلام. ولقد لحظ بعض العلماء العرب في العصر الحديث أهمية النبرة وأثرها على البنى النحوية والدلالية للجملة.

يبقى على النظرية التوليدية أن تواجه عدة مشكلات، نلتفت إلى واحدة هنا، ونأتي إلى ما تبقى في الفقرة التي ستلي:

١ ـ إذا كان المحدد هو الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح فإن هذه الكلمة لا تظهر، في الواقع، إلا بشيئين:

* ـ يجب أن تكون التغيرات الحاصلة في البنية الفوقية خاضعة للملاحظة.

* يجب أن تكون هذه البنية، وخاصة الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح، قد

تلقت سابقًا التأويل الصوتي المناسب.

ونقول هذا ؛ لأن نبرة الإلحاح تشكل إشارة صوتية، وهذا يعني أنها دخلت عن طريق المؤشر الصوتي. والنتيجة التي نريد أن نصل إليها، هي أن المحدد لا يعين أو يحدد عن طريق البنية التحتية. والسبب في ذلك هو أن هذه البنية ما دامت تحتية فإنها لا تتلقى أي تأويل صوتي، وهي من غير التأويل الصوتي لا تسمح بتحديد الكلمة التي تحمل الإلحاح وقد فات هذا الجانب الجرجاني فنظر إلى النحو من خلال البنية الفوقية، وإلى الدلالة من خلال البنية التحتية دون أن يلتفت إلى المؤشر الصوتي الذي تظهر فيه نبرة الإلحاح.

٢ ـ لقد تأكد لنا إذن، أنه إذا ما أردنا أن نمكن المؤشر الدلالي من تعليل مفهومي المحدد والمسلمات، فعلينا أن نمكنه أولاً من استعمال بعض العناصر، مثل نبرة الإلحاح، التي تقوم في البني الفوقية.

٣ ـ إذا عدنا إلى الرسم البياني الذي أعطيناه سابقًا فربما نتذكر أن المبدأ الأساسي للمؤشر التأويلي الدلالي ضمن النظرية المعيارية كان يقوم على اعتبار البنى التحتية. غير أن شومسكي قد قام بعد ذلك ببعض التعديلات في النظرية المعيارية، لأنه أدرك أن البنى الفوقية تشكل طرفًا مهمًا في التأويل الدلالي.

لم نقصد من إثارة هذه النقاط أن نشكك في العمل الوظيفي للتأويل الدلالي. فالعلاقة القاعدية التي تكون طرفًا في تشكيل قواعد الإسقاط وكذلك الروائز اللفظية التي تخضع للتحليل التقطيعي، تعتبر كلها نتيجة من نتائج مكون الأساس الذي يزود مدخل المكون الدلالي بما هو رئيسي. ولذا نرى أن الأصول المعلن عنها في الفقرة السابقة، أي عندما تكلمنا عن التحليل التقطيعي وقواعد الإسقاط تبقى بمنزلة المركز للمكوّن الدلالي. إن شومسكي لم يرفض النظرية المعيارية ككل.. ولقد كان هدفه من إدخال بعض التعديلات عليها هو أن يفسح لها المجال لكي تكون قادرة على معالجة ظواهر جديدة ومن أجل هذا، فقد اصطلح على تسمية النظرية الجديدة والناتجة عن الأولى اسم: «النظرية المعيارية الممتدة».

ب ـ بعض القضايا المماثلة:

لقد تبين لنا مما سبق أن أي تعديل في النظرية يستوجب أن يكون مبرراً بعدد من البراهين التجريبية. ويعتبر مفهوم المحدد والمسلمات واحداً منها. ونريد هنا أن نأتي على قضيتين إضافيتين لندل ببرهان قاطع على ضرورة التغيير في النظرية.

تقوم النظرية المعيارية للقواعد التوليدية على الفكرة التي تقول إن كل العناصر الضرورية للتأويل الدلالي توجد في البنية التحتية للجملة. فإذا صحت هذه الفكرة فلابد لها أن تنطبق على مجموع الجمل المولدة أو القابلة للتوليد عن طريق القواعد، وفي أي لغة من اللغات. ولكن الذي يحصل هو أننا عندما ننتقل من ميدان التنظير إلى ميدان التجريب لدراسة الجمل، نجد أن هذه النظرية لا تغطي في الواقع كل الإمكانات الموجودة لدينا في الانتاج. فهناك جمل تنطبق عليها فعلا، ولكن هناك أخرى لا تستطيع النظرية أن تقاس عليها ؛ لأن بعض الجمل تتكون بطريقة لم تأخذ النظرية بها بالحسبان. وندل على كل هذا ببعض الأمثلة.

لدينا حالتان:

١ ـ هناك كلمات لا تظهر في البنية الفوقية للجملة، ولكنها موجودة في البنية التحتية وهذ يدل على انطباق النظرية على هذه الحالة.

٢ ـ وهناك كلمات يمكن إضافتها إلى البنية الفوقية وإن لم يكن لها أي وجود في البنية التحتية. وهذا يدل على عدم انطباق النظرية على هذه الحالة.

الحالة الأولى:

تنطبق النظرية المعيارية على هذه الحالة. ونضرب مثلا في قول المتنبي:

بيضاء يمنعها تَكَلَّمَ دلُّها   تيهاً ويمنعها الحياءُ تميسا

حتى نتمكن من تأويل هذه البنية، حسب النظرية المعيارية، لابدلنا من العودة إلى البنية التحتية. ويمكننا في الواقع، أن نرسم لهذا البيت بنيتين تحتيتين، بحيث تؤدي كل بنية معنىً خاصاً:

* ـ البنية (آ) وتكون كالتالي: «بيضاء يمنعها أن تتكلم دلها تيها».

« ويمنعها الحياء أن تميسًا » .

* ـ البنية (ب) وتكون كالتالي :

* « بيضاء يمنعها التكلم دلها تيها » .

« ويمنعها الحياء تميسًا » .

حسب التأويل للبنية (آ)، نرى أن الشاعر قد حذف (أن) من البنية الفوقية، ولكن عملها بقي ظاهراً في هذه البنية مما دل على وجودها في البنية التحتية .

وحسب التأويل الثاني للبنية (ب)، ترى أن الشاعر قد حول كلمة (التكلم) التي هي اسم في البنية التحتية إلى فعل (تكلم) في البنية الفوقية .

الحالة الثانية :

لا تنطبق النظرية المعيارية على هذه الحالة . ولكي ندل على ذلك، نفترض بأن لدينا البنية التحتية التالية :

١ ـ جاء الولد .

إننا نستطيع أن نقول :

٢ ـ جاء الولد نفسه .

وهذا يعني أننا نستطيع أن نضيف على البنية الفوقية كلمة (نفس) وإن لم تكن هذه الكلمة موجودة أصلا في البنية التحتية . ونلحظ أن هذه الإضافة لا تعطل الجملة دلاليًا .

إذا انتقلنا إلى مرحلة ثانية، وافترضنا بأن لدينا البنية التحتية :

٣ ـ جاء الولد الذي أكل التفاحة .

نرى أننا في (٤) الفوقية نستطيع إضافة كلمة (نفس)، غير أن الدلالة وإن كانت صحيحة وممكنة، فإنها تبقى ثقيلة على السمع، حتى كأنها تميل إلى أن تكون غير اعتيادية تقريبًا .

٤ ـ جاء الولد نفسه الذي أكل التفاحة.

ثم إذا انتقلنا إلى مرحلة ثالثة، وافترضنا أن لدينا البنية التحتية:

٥ ـ جاء الذي أكل التفاحة.

فسنرى أننا لا نستطيع أن نضيف على (٦ آ) الفوقية كلمة (نفس):

٦ آ ـ جاء الذي نفسه أكل التفاحة.

بينما نستطيع ذلك في ٦ ب:

٦ ب ـ جاء الذي أكل التفاحة نفسه.

وقبل أن ندلي بملاحظاتنا، نريد أن نذكر بشيئين:

١ ـ يقول John Lyons:

«إن البنية التحتية للجملة، عند شومسكي، تكون مؤشراً تركيبياً يحتوي على كل المفردات التي تظهر أشكالها في البنية الفوقية للجملة نفسها»[١٩].

٢ ـ بناء على هذا القول، نفترض بأن الجملة تكون شكلاً هندسياً تتناسب فيه العناصر وتأخذ أمكنتها الملائمة.

بعد هذا يمكننا أن نسوق بعض الملاحظات ونرتبها كما يلي:

* إذا كانت الجملة هي ما ذكرناه في (١) و (٢)، فكيف استطعنا أن ندخل على البنية التحتية (٥) عنصراً لم يكن فيها ؟

* على أي شيء استندنا في الجملة (٦ب) من وجهة نظر القواعد التوليدية حتى استطعنا اعتبارها مقبولة ؟

* لماذا كانت الجملة (٦ آ) غير مقبولة ؟

نستخلص مما سبق النتيجة التالية:

١ ـ لقد أظهرت الأمثلة السابقة أن لمكان الكلمة في الجملة أهمية كبرى في تحديد المعنى.

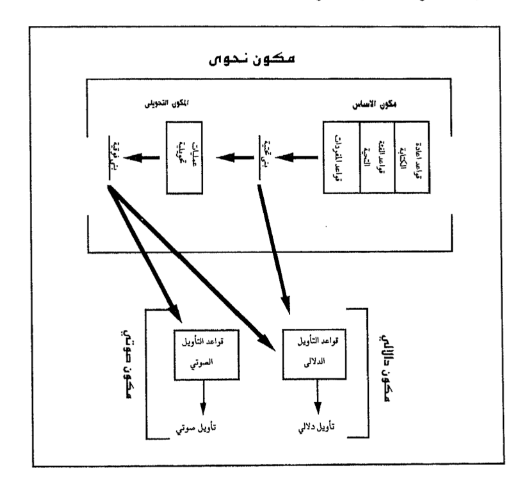
٢ ـ لقد رأينا أن كلمة (نفس) لا تظهر في مكان نهائي إلا في البنية الفوقية.

إنطلاقا من هاتين النقطتين، يمكننا أن نقول إنه لابد للمكون الدلالي من أخذ البنية الفوقية بعين الاعتبار ووضعها ضمن الأسس الأخرى التي يقوم عليها، ذلك لكي نحصل على الدلالة، ولقد أدرك شومسكي ضرورة هذا الأمر، ولذا نراه يقول:

«تساهم البنية الفوقية في تكوين المعنى ؛ لأنها تساعد في تحديد الغرض المفترض مسبقًا من استخدام الجملة»[٢٠].

ت ـ رسم بياني لآلية النظرية المعيارية الممتدة:

يمكننا الآن، بعد أن عرضنا مجموعة من الملاحظات الأفكار، أن نقدم رسمًا بيانيًا تتمثل فيه طريقة عمل النظرية الممتدة:





مدخل المكون الدلالي:

١ ـ يتكون مدخل المكون الدلالي في الرسم الأول من البنية التحتية.

٢ ـ يتكون مدخل المكون الدلالي في هذا الرسم من البنيتين معًا، أي من البنية التحتية والبنية الفوقية.

ونلحظ أننا هنا قد ربطنا بين البنية الفوقية والمكون الدلالي بخط واحد، وربطنا بين البنية التحتية والمكون الدلالي بخطين. ولقد قصدنا من الإشارة أن نبين أن للبنية التحتية دوراً أكثر أهمية من دور البنية الفوقية.

وعلى هامش ما ذكرنا، يمكننا أن نضيف أنه ربما يذهب الظن إلى تفضيل الربط بين مخرج المكون الصوتي ومخرج المكون الدلالي. ولعل من يظن ذلك يريد أن يظهر بأن نبرة الإلحاح تؤثر في تعيين المحدود والمسلمات. ولكننا نرى أن القضية ليست كذلك، لأننا نستطيع تحديد نبرة الإلحاح نفسها باستخدام البنية الفوقية. وعلى كل حال فإن هذه النقطة تستحق دراسة أوفى وأعمق مما فعلنا.

نريد أن نقول أخيراً بأن فرضية الألفاظ تستطيع أن تدخل ضمن النظرية المعيارية الممتدة، وهي، أي الفرضية اللفظية، تعتبر أفضل أداة للكشف عن التمكن اللغوي الأمثل للمتكلم والسامع على السواء. ولكن يجب أن يبقى في أذهاننا أن الفرضية اللفظية، كغيرها من الفرضيات، لا تعتبر نهائية، فهي تتبدل وتتغير وتتطور. إن المشكلات التي تجد على الدراسات اللسانية تستطيع إبطال بعض مبادئ هذه الفرضية كما تستطيع أن تضع شروطًا أخرى لإنتاج مبادئ جديدة.

الهوامش

(١) La sémantique. P.8

لن نتجاوز في هذا البحث مرحلة النظرية المعيارية الممتدة في أواخر السبعينيات

(٢) Elements de Sémantique P.9

(٤) المرجع السابق. ص ١٠

(٥) انظر كتاب Christian Nique : Initiation à la grammaire générative - Question de Sémantique

(٦ و ٧)

(٨ و ٩) Initiation à la grammaire générative. P : 145 - 146

(١٠ و١١) دلائل الإعجاز. ص ٨٥.

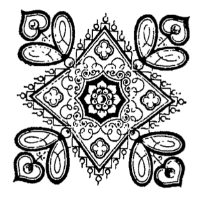
(١٢ و١٣) المرجع السابق. ص ٨٨.

(١٤ و١٥) المرجع السابق. ص ٨٥.

(١٦ و١٧ و١٨) المرجع السابق. ص ٨٣.

(١٩) Sémantique et Linguistique. P. 51

(٢٠) Le langage et la pensée. P. 30



«إيواء المستجير»

في شعر

كل من الحطيئة و جرير

د محمد بن سليمان السديس

بين أبي مُلَيْكَةَ الحطيئةِ جرولِ بنِ أوسٍ العبسيِّ وأبي حَزْرَةَ جرير بْنِ عطيَّة بْنِ حُذَيفة (الخَطَفَى) الكُلَيْبِيِّ اليربوعيِّ التَّميميِّ أمور مشتركة عدة تجذب كلا منهما لمضاهاة صاحبه ، فقد عاشا في عصر واحد وإن فارق أوّلُهما الدّنيا ولمّا يَطِرّ شارِبُ الآخر ، لكنهما استنشقا الهواء في الوقت نفسه على وجه الأرض سبع عشرة حِجَّة ، وكل مهما ذو مِقْوَلٍ بتّارٍ إذا هجا، ذَلِق إذا مدح، وكل منهما كان دميماً[١]. وإذا كان الحطيئة مغموزَ النسب غيرَ ذي شأنٍ من حيث عراقةُ النّجارِ وخُلوصُ النَّسَبِ[٢]، فإنَّ جريراً كان من أبٍ شحيحٍ ذي عيوب خلْقِيَّةٍ[٣]، ولم يكن له أدنى حظٌّ من مجدِ غالب بن صعصعة أبي قِرْنِهِ الفرزدق مثلا.

فكُلّ منهما عانى معاناةً غير اعتيادية كان لها ، دون شك ، أثر قوي في سَوْقِهِ إلى الحِدَّة المُفْرِطة في نقد غيره[٤] .

ثم إن كلاً منهما شاعرٌ فحلٌ إلى أعلا رتب الفحولة ، ما في ذلك من ريب ، وأبرز أغراض شعر كل منهما الهجاء والمديح[٥] ، كما أشرنا ؛ ولدى كل منهما ـ وهُنا مربط الفرس ـ تؤلِّف الفضائل النفسية والمُثل الخلقيَّة المعنوية العليا من عزَّةٍ وقوّةٍ وعفَّةٍ ونَجْدَة وإباءٍ ووفاءٍ وسخاءٍ وحياءٍ وما جانسها معاييرَ أساسيةً يستندان إليها استناداً شديداً سواء حين يمدحان أو يفخران أو يرثيان أو يهجوان . وإن استند جرير بخاصة ، إلى جانب تلك المثل ، على المعايب الشخصية الحسِّيَّة والإقذاع المفحش .

وقد كانت تلك الفضائل الخُلُقيَّة مُتَّكأً العرب الأقدمين بعامة في المدح والهجو[٦] .

و « إيواء المستجير » واحدة من تلك القيم التي لا يفوت المُطَّلعَ على شعر كل منهما بروزُها بروزاً جاذباً للملاحظة من بين سائر القيم التي يكبرها العرب ، ويعلو في أعينهم مقام من يرعاها ، ويهبط مقام من لا يأبه لها .

ولهذا السبب قَرَنَّا في هذا الحديث بين هذين الفحلين لأن « الجوار » وما له به صلة ظاهرةٌ بارزةٌ مشتركةٌ بينهما شغلت بال كُلٍّ منهما كثيرا .

أولا : « إيواء المستجير » في شعر الحطيئة :

يكون (السائل) للعطاء في العادة كثير الإشادة بالسماحة والسخاء والبذل ، يمطر الأجواد بسيل من الثناء ، ويردّد على أسماع من يجتديهم أو يزمع اجتداءهم ذكر الأسخياء من الرجال كائلاً لهم الإطراء كَيْلاً . وما ذلك إلا لحاجةٍ غيرِ خفيَّةٍ في نفس يعقوب ، فهو منتفع من فُشُوِّ الجود بين الناس ، وإن كان هو مفرط الحرص ، فكأنه يحضّ مخاطَبيه على أن يتأسَّوْا بالكرام فيجودوا عليه بكل ما يسألهم ، ولا يحجزوا عن يديه المتطاولتين ما تمتدَّان إليه . لكنَّ إطلاق اليد بالنَّوال يجب أن يقوم به ، في نظره ، غيره دائماً ، أما هو فإن سامِعَتَيْهِ لَمُوصَدَتانِ عمّا يَفُوهُ بِهِ فُوهُ ، وهو أنأى ما يكون عن إتيانِ ما هو إليه داعٍ ، أو الائتمارِ بما هو به آمر :

وإنَّك إذْ ما تأتِ ما أنت آمِرٌ ... بِهِ تُلْفِ من إيَّاه تَأْمُرُ آتِيا

والمتشرد البائس الذي لا يأوي إلى ركنٍ شديد ، ولا عضد له في وسط اجتماعي يهيمن فيه بطش المقتدر بالواهن ، والتسلط على من لا سند له ولا نصير من قبيلة يَشُدُّ

بنوها بعضُهُمْ أزْرَ بعضٍ ، لما يربطهم من حَبْلِ عَصَبِيَّةٍ محكمِ الفتل يوجب على كل فرد ينتسب إلى القبيلة وتجري في عروقه دماؤها أن يهبّ لنجدة الفرد الآخر والوقوفِ معه إن مظلوماً وإن ظالماً ، هذا المتشرد لا يرى سبيلا للبقاء والنّماء والانتعاش في هذا المحيط المتصارع إلا بِالْتماسِ (الحامي) الذي يُلْقِي (بردته) عليه فيجد تحتها الأمن التامّ من سائر الأعداء المرئيّين والخفيين الذين يتربصون بالمرء في ذلك العهد الدوائر من خوفٍ وإملاقٍ وسَغَبٍ وإذْلالٍ . وهكذا كان شأن الحطيئة الذي كان متدافعَ النسب بين القبائل ، وكان ينتمي إلى قبيلةٍ حيناً وإلى أخرى حيناً حسبما ينتابه من غضب على إحداها ورضاً على الأخرى(٧) ، بل قد قيل عنه حتى إنه كان مولوداً من سِفاحٍ لكنّ فصاحته شرَّفَتْهُ(٨) . وكان ذا بنات ومقتراً من المال ، ورابطته بقبيلته ـ كما مرَّ بك ـ واهنةٌ ، فوجد في أحد الأعراف العربية السائدة بين القبائل جميعا ما يحقق له ذلك ، فيوفر له الأمان ، ويحميه من أن تمتدّ إليه يد ، ويسبغ عليه من المال والطعام ما يمكّنه من العيش الكريم ، وإن كانت يده هي السّفلى ويد غيره العليا . ذلكم هو (الجوار) ذلك العرف المعترف به في طول الجزيرة العربية وعرضها وبين شتى فروع سكانها .

وقد ثَمَّرَ الحطيئة هذا العرف بما يعود عليه بالنفع أشدّ تَثْميرٍ . فما كَلَّ ولا وهن من إعلاءِ شأن من يلتزم به تجاهه وتجاه سواه ، والإشادةِ بجميلِ صنيعهم ، ومِنْ ذَمِّ من يتراخي في حماية المستجير به والذَّبِّ عنه من أن تحلَّ به حالَّةٌ ، أو يَمَسَّهُ أذى .

إنَّ وراءَ الأكَمَةِ ما وراءها ! وما وراء هذا التعظيم لخطر الإجارة ، والذَّودِ عن الجار ، ورعايةِ حرمته ، إلا دافعٌ انتفاعيٌّ شخصيٌّ ، تماما كمدح المُكْدِين لِباذِلِي المالِ ، وما هو بتقريرٍ لما اصطلح العرب عليه وإيمانٍ به وحسب . فكلما فشت في الناس قيمةُ هذا العمل العرفيِّ ، وحَسُنَ احتمال ما يتطلبه من المرء ، وكلما ساء في الأعين التفريطُ في حق المستجير والتقصيرُ في الذَّبِّ عنه وتوفير الرَّعْي له والاعتناء به ، كثرت الثمار الناضجات للحطيئة وأسرته ليقطفوها جَنِيَّةً هَنِيَّةً ، وتفتحت السبل وتعددتْ للمستَذَلِّين والضَّعَفَةِ والبائسين تلقاء عيشٍ أَرْفَهَ وحياةٍ آمَن .

وثمَّة داعٍ آخرُ دعا الحطيئة إلى التوجه في شعره إلى القول في القيم الخلقية الحميدة السائدة في مجتمعه ، وعلى رأسها الجوار ، واتخاذها معايير يزن بها عظمة ممدوحيه وقماءة مذموميه ، ذلك هو قِلَّةُ (البدائل) التي كانت متاحةً له لتلك القيم . فإذا كان كثير

من فحول الشعراء تغنَّوْا مثنى وثُلاثَ وُرُباعَ بالأحساب الكريمة والأمجاد الباذخة والشرف الرفيع ـ كما صنع الفرزدق مثلاً ـ وعيَّروا بالضعف والهوان وقلة الفَعَال الحُسْنَى وخَوَاء الحسب ، فأنَّى للحطيئة ذي النسب المهتزِّ بتلك المفاخر وأمثالها ؟ وكيف يثني على أحد بأمر لا يقوى هو على التباهي به ، أو يذمُّ آخر بما قد يكون فيه هو (فَيَرَى الْقَذَاةَ فِي عَيْنِ أَخِيهِ وَلاَ يَرَى الْجِذْعَ الْمُعْتَرِضَ فِي عَيْنِه) ؟

والواقع أنَّ أَبَا مُلَيْكَةَ وضع الجوار نُصْبَ عينيه مادحًا أو قادحًا . كما أن مسألة واحدة استأثرت من حديثه عن الجوار بأكبر نصيب ، تلك هي مسألة استجارَتِهِ بالزِّبْرقان ابن بدر سيِّدِ بني بَهْدَلَةَ ثم تحوُّلِهِ إلى بغيضٍ بن عامر بن شمَّاس بن لأي وقومِهِ بني قريع . فما شأن تلك الاستجارة ؟

مسَّتِ الحطيئَةَ في إحدى السنوات الحاجَةُ مسًّا عاصِراً فقَدِمَ المدينَةَ ، ومعه امرأتان له وصِبْيَةٌ صغارٌ ، في طريقه إلى الكوفة ليلتمس الغوث ممن يجد فيها من عبسٍ قومِهِ. فلقيه في الطريق الزِّبْرِقانُ بْنُ بَدْر ، وكان آتيًا بصدقات قومه بني بَهْدَلَةَ بن عوف إلى المدينة ليسلمها إلى عمر رضي الله عنه ، وكان الزبرقان شريفاً وشاعراً ، وقد ولاَّه النَّبيُّ ﷺ على قومه وَأَقَرَّهُ أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، فعرف الحطيئةَ وسأله عن طِيَّتِهِ فأخبره ، فعرض عليه أن يَحُلَّ عنده جاراً ، وضمن له القوت الكافيَ من (تَمْرٍ ولَبَنٍ) فَقَبِلَ الحطيئةُ . وكان الزِّبْرِقانُ سيقضي في المدينةِ أياماً ، فكتبَ معه كتاباً إلى امْرَأتِهِ ـ وقيل أُمِّهِ ـ وطلب منها إكرامَ الرَّجُلِ وعائِلَتِهِ .

لَكِنْ يبدو أن شيئًا من تقصيرٍ وجفاءٍ بدا من المرأة للحطيئة ، ولعل ذلك لعدم معرفتها بأمره وشِعْرِه ، ولدمامته ورثاثة هيئته وسوء حاله .

وكان بغيض بن عامر ، الآنفُ الذِّكْر ، وإخوتُهُ وبنو عَمِّهِ ، من بني قُرَيع ينافسون الزِّبْرِقان وقَوْمَهُ أَبْنَاءَ عَمِّهِمْ (بني بَهْدَلَةَ بن لأْم) وينازعونهم الشرف[٩] ، وكان اسمهُمُ بَني أَنْفِ النّاقة « وكان اسمًا غير محبَّبٍ إليهم» حتى قال فيهم الحطيئة بيته الشهير ، كما هو معروف . فلما علموا بحال الحطيئة عند ربَّة مثواهُ تلك بعثوا إليه ثلاثة منهم يعرضون عليه التَّحوُّلَ إليهم ، ويضمنون له الإِكْرَامَ ، فأبى وقال : « لَسْتُ بِحَامِلٍ على الرَّجُلِ ذَنْبَ غَيْرِهِ ، فإن تُرِكْتُ وجُفِيتُ تَحَوَّلْتُ إليكم » .

ويقال إنهم بعد ذلك زعموا لامْرَأةِ الزِّبْرِقانِ أنه إنَّما أجاره لرغبته في أن يتزوج مُلَيْكَةَ ابْنَتَهُ ، وكانت حسناءَ ، فأفلحوا في تحريك غيرتها وغيظها منه فبدا له منها الجفاءُ ، وإن سعت إلى إخفائه مداراةً له .

ثم أزمعت المرأة التّرحُّلَ من الموضع الذي هي وأبناؤها فيه إلى موضع آخر ، واتفقت معه على أن تَرُدَّ إليه (الظَّهْر) أي المَطِيَّةَ ليلحقها هو وأسرته ، فتثاقلت في رَدِّهِ وتركته يومين أو ثلاثة ، فجاءه بنو أنف الناقة ، مرة أخرى ، وأغْرَوْهُ أن يصحبهم وألَحُّوا في إغرائه ، وقالوا له : « قد تُرِكْتَ بِمَضْيَعَةٍ ! » وكان أكثرهم إلحاحاً عليه بغيضُ بن شَمَّاس وعلقمة بن هَوْذَة ، وكان علقمة شديد الاغتياظ على الزبرقان لشعر عاتبه فيه[١٠] .

فلما أكثروا القول (أجابهم ، وقال : أمَّا الآن فنعم ، أنا صائِرٌ معكم . فَتَحَمَّلَ معهم ، فضربوا له قُبَّةً ، وَرَبطُوا بكل طُنْبٍ من أطنابها جُلَّةً هَجَرِيَّةً[١١] ، وأراحوا عليه إبِلَهُمْ ، وأكثروا له من التَّمْرِ واللَّبَن ، وأعطوه لِقاحًا وكِسْوَةً)[١٢] .

ولبث الحطيئة فيهم ، وهم يطمعون في أن يقول هجاءً في الزِّبْرِقان ، فلما طال عليهم الأمد ، حثُّوهُ على ذلك قائلين : « أَبْطَأْتَ أن تُسْمِع شَبَابَنَا بعض ما يَتَغَنَّوْنَ بِهِ مِن شَتْم هَذا الكلبِ »[١٣] !! ، فامتنع وقال : « لست بهاجيه ! ولا ذنبَ له فيما صنعت امْرَأتُهُ ، ولكني مُمْتَدِحُكُمْ وذاكرٌ ما أنْتُمْ له أَهْلٌ »[١٤] ، كما قال : « قد أَبَيْتُ عَلَيْكُمْ أهْوَنَ مِن شَتْمِهِ »[١٥] ، وكرر الإقْرَار بأنْ لا ذَنْبَ للزِّبرقان في جَرِيرَة زَوْجِهِ .

لكنهم لم يرضوا منه بمدحهم دون أن يهجُوَ الزِّبْرِقان قائلين إنّ من لم يشتمه ما مدحهم . ومضوا فيما هم فيه من إكرامٍ له واحتفاءٍ به[١٦] .

فلما قدم الزِّبْرِقَانُ ، وعلم بما وقع ، غضب جدًّا ، فَتَسَلَّحَ بِرُمْحٍ ، وامتطى جواده ، وسار إلى بني شمَّاس القريعيين حتى وقف على ناديهم فصاح بهم :

ــ ردّوا عليَّ جــاري !

فقــالـوا :

ــ ما هو لك بجارٍ . وقد اطّرحته وضيّعته .

« فَأَلَمَّ أن يكون بين الحَيَّيْنِ حَرْبٌ ، فحضَرَهُمْ أهْلُ الْحِجَا من قومهم ، فلاموا

بغيضًا ، وقالوا : ارْدُدْ على الرَّجُلِ جَارَهُ »[١٧] فأبى أن يخرجه وقد آواه ، وقال إن الحطيئة رجل حُرٌّ مالكٌ لأَمْرِه ، وعرض عليهم أن يُخَيَّرَ الحطيئةُ بينه وبين الزِّبْرِقان . فلما خَيَّروه اختار بغيضًا وبَنِي قريع[١٨] .

وسار الحطيئة على ما كان عليه من مدحٍ لبني قريع دون هجاءِ الزِّبرقان والبَهْدَلِيِّينَ ، وقد أصَمَّ أُذُنَيْهِ عن حثٍّ بغيضٍ وفئته وتحريضهم له بالإقدام على ذلك ، وهذا صنيع حميد منه ، دون شك ، ولابد من أن نتفق مع طه حسين في إعجابه بموقفه هذا لمراعاته لما كان بينه وبين الزبرقان واحترامه (للعهد) وعدم أخذه الرجل بما لم يَجْنِ[١٩] .

لكنَّ الزِّبْرِقان جنى على نفسه ، إذ لم يُطِق صَبْرًا على تناسي فعلة بغيض ، فأغرى شاعرًا اسمه (دثار بن شيبان النَّمِريّ) بهجاء بغيض ، فاستجاب دثارٌ وهجا بغيضًا وقُرَيْعًا قَوْمَهُ وعيَّرَهُمْ باتِّصافهم بخلاف ما كانوا سعوا لتحقيق مجدهم من طريقه ، أعني « حُسْنَ الإجارة وعِزَّةَ الإيواء » ، فزعم أنهم ، لِلُؤْمِ طِباعِهِمْ ، وَقبضِهِمْ أيدِيَهُمْ ، صدُّوا إبِلَهُ عن ورود منهلِ مائِهِمْ ، لمّا بلغَتْهُ فصدرت وهي عطاش شديدة الضّمور (أو حاقدة عليهم مبغضة لهم)، وهكذا الكناية عما لقيه منهم من حرمان كما ادّعى أنه كان هو وأسرته جيرانا للشمَّاس بن لأي (أي بني قريع) ، وهنا عمد إلى مَسِّ وَتَرٍ ذي حساسية ، فَتَخَلَّوْا عنه لمَّا احتاج إلى مؤازرتهم ، فطلب من صاحبته التحول إلى حيث العِزَّةُ والمَنَعَةُ والسُّمُوُّ والمجْدُ الباذخ. وأين هذا كلُّهُ؟ إنه مجتمع في (الزِّبْرِقان وأبناء عشيرته الأقربين (بني بهدلة) ، أما بنو شمَّاس فماهم من جليلِ الأعمال ما هو خليقٌ بذكر :

أَرَى إِبِلِي بِجَوْفِ الماءِ حَـلَّتْ	وأعوزهـا بـه المَـاءُ الـرَّوَاءُ
وقد وَرَدَتْ مِياهَ بَنِي قُرَيْـعٍ	فما وَصَلُوا الْقَرَابَةَ مُنْذُ أَسَاؤُوا
تُحَلأُ[٢٠] يَوْمَ وِرْدِ النَّاسِ إِبْلِي	وتَصْدُرُ وَهْـيَ مُحْنَقَـةٌ ظِمَـاءُ
أَلَمْ أَكُ جَارَ شَمَّاسِ بْنِ لأْيٍ	فَأَسْلَمَنِي وَقَـدْ نَـزَلَ الْبَـلاَءُ ؟
فَقُلْتُ : تَحَوَّلِي يَا أُمَّ بَكْـرٍ	إلى حَـيْثُ المَكَـارِمُ والْعَـلاَءُ
وَجَدْنَا بَيْتَ بَهْدَلَةَ بْنِ عَـوْفٍ	تعالى سَمْكُهُ ودَجَا الفِنَـاءُ[٢١]
وما أَضْحى لِشَمَّاسِ بْنِ لأْيٍ	قَدِيـمٌ في الفَعَال ولا رَبَـاءُ[٢٢]

وبهذا جرَّ الزّبرقان لنفسه ولقومه ما جَرَّتْه لنفسها براقش ، وأضرم بهذه البيوت المستفِزَّةِ الشديدة الإثارة التي أوحى لِدِثارٍ النَّمِرِيِّ بقولها ، ناراً ذات أُوارٍ ، ومكَّن بذلك

منافسيه مما أعيوا عن إنجازه حيناً غير قصير ، فكأنه أهدى إليهم بها أنفس هدية . فما أن طرقت سامِعَتَيْ جَرْوَلَ حتى انبرى ، دونما ريث ، منتصراً لبني قريع ، وولج المعمعة التي لن يسمح لنفسه بأن يبرحها حتى يغسل عن مواليه كل عار ، بل وينهض بهم إلى الثُّرَيَّا ، ويسِمُ خصومهم بالمعايب والنقائص ، ويهوى بهم إلى الحضيض . خاض المعمعة التي كان يقف على تخومها[٢٣] ، واستهلَّ كفاحه الشعريَّ بقصيدة على الرَّويِّ نفسه (همزية)[٢٤] افتتحها بدعوة المخاطب إلى إبلاغ بني عوف بن كعب قاصيهِمْ والدَّاني بأنّ بني بَهْدَلَة رهطَ الزِّبْرقان الأدنَيْنَ ، بعد أن دعوه إليهم ليكون جارا لهم عزيزا مكرّما ، تخلّوا عنه فأضحى (لِكَلْبِهِ في دِيارِهِمْ عُوَاءٌ) فقد أُضِيع وتُرِكَ في خِضَمِّ المعاناة وماسِّ الحاجة ، وأنه كان ينتظر العَشَاءَ حتى آخر الليل دون أن يقدّم إليه ، ولعلّه أراد أنه أطال الاستئناء والانتظار إلى طلوع (سُهيلٍ) و (الشّعري) رجاءً في أن يتلافوا القصور ، ويقيموا أَوَدَ جارهم ، لكنهم أبوا إلا التنكُّر له وإهمالَ شأنه .

ثم إمعاناً في إغاظة الزبرقان وبني بهدلة مضى يفاضل بينهم وبين بني عمهم بني قريع مفاضلةً ضِيزى: فبينما لَهَا عنه أولئك وسَهَوْا، أمطره هؤلاء بِسَيبِ جودهم. ومثل هذه المفاضلة القائمة على الرَّفْع من شأن طَرَفٍ والحَطِّ من شأن آخر من أشدِّ الهجاء إيجاعًا ، ولذلك عدّها عمر رضي الله عنه من « الهجاء المقذع » فقد حذَّرَ الحُطَيْئَةَ ، لمَّا سجنه ثم أخرجه من السّجن ، بعد أن استعطفه بالأبيات المعروفة التي ذكر فيها (أفْرَاخهُ ذَوِي الحَوَاصِلِ الزُّغْبِ) حذَّره قائلاً : (إياك وهجاء الناس ! قال : إذن يموتَ عيالي جوعاً ! هذا مكسبي ومنه معاشي . قال : فإيَّاك والمُقْذِع من القول ! قال وما المُقْذِع ؟ قال : أن تُخَايرَ بين الناس فتقول : فلانٌ خَيْرٌ من فلان ، وآل فلان خير من آل فلان)[٢٥] . وقد اتفق الحطيئة مع عمر رضي الله عنه بأن ذلك النوع من الهجاء شديدُ الوَقْع على النفوس لأنه قال له بعد ذلك : « أنت أهجى مني ! »[٢٦] :

أَلَـمْ أَكُ نَائِيًـا فَدَعَوْتُمُـوني	فجاء بِـيَ المَوَاعِـدُ والدُّعَـاءُ ؟
ألم أَكُ جارَكُـمْ فتركتمـوني	لكلبـي في ديارِكُـمُ عُـوَاءُ ؟
وآنَـيْتُ الـعَشَاءَ إلى سُهَيْـلٍ	أو الشِّعْرى فطالَ بِـيَ الأَنَـاءُ
فلمَّـا كُـنْتُ جارَكُـمُ أَبَيْتُـمْ	وشَرُّ مَوَاطِنِ الْـحَسَبِ الإِبَـاءُ
ولمّـا كـنتُ جارَهُـمُ حَبَوْنِـي	وفيكُمْ كان ، لَوْ شِئْتُمْ ، حِبَاءُ[٢٧]

ثم انبرى يُسَوِّغُ ما فعلته قُرَيْعٌ باستمالتهم إياه إليهم ، وتحويلهم له ، من جوار الزبرقان

إلى جوارهم تسويغاً قويًا مؤزّراً بالحجج المُبينة ، والبيان الشِّعْري الرائع « السهل الممتنع » .. فما جارت قريع على الزِّبْرقان لأنَّ لهم الحقَّ كُلَّ الحقِّ في أن (يبنوا) الأمجاد وكريم الفَعَال حيثما شاؤوا ، بل إنهم ، في حقيقة الأمر ، أحسنوا أجلَّ إحسانٍ ، لأنهم لما رأوا جارَ ابْنِ عمِّهِمْ عاثراً بائسا نَعَشُوهُ فأمسى ذا مال بعد أن كان معدَمًا ، والجار ، مهما أطال اللُّبْثَ ، سيبرح جناب مجيريه فيمدح أو يذمُّ ، فمن الخير إكرامه لضمان حسن أحدوثته .

ثمّ صبَّ وابل حمده على قُرَيْعٍ الذين (علق بِحَبْلِهِم) فاتّصل بهم بوشيجة الجوار ، فقد مكّنَهُمْ من العمل المجيد ثراؤُهم فباتوا يكفلون جارهم حتى ضدّ المنايا فيعوّضونه عما يَنْفَقُ له من نعم أو شاء .. ولذلك فإن العسر الذي يعتري بعض الناس في الشتاء لا يمسّ جارهم منه سوءٌ .

فلا وَأَبيكَ ما ظَلَمَتْ قُرَيْعٌ بأن يَبْنوا المكارِمَ حيثُ شاؤُوا

...

بِعَثْرَةِ جَارِهِمْ أنْ يَنْعَشُوها فيغبر حَوْلَهُ نَعَمٌ وشَاءُ
وإنَّ الجارَ مثلُ الضَّيْف يغدو لِوِجْهَتِهِ ، وإن طال الثَّوَاءُ
وإنّي قد عَلِقْتُ بِحَبْلِ قَوْمٍ أعانَهُمُ على الحَسَبِ الثَّرَاءُ
هم المُتَضَمِّنُون على المَنايا بمالِ الجَارِ ، ذلكم الوفاء !

...

إذا نَزَلَ الشِّتَاءُ بِجَارِ قَوْمٍ تَجَنَّبَ جَارَ بَيْتِهِمُ الشِّتَاءُ[٢٨]

وفي قصيدة أخرى خفيفة جميلة[٢٩] يمضي الحطيئة يكيل الثّناء لقريع جُزَافاً ، خلال أبيات زاخرة بالحيوية تكاد تُنْفَثُ فيها الروح لما غشيها من عاطفة مُتّقِدةٍ ، وحماسةٍ أصيلة ، وكلها تسويغٌ لما صنع بنو أنف النَّاقة من أخذِ جارِ ابْنِ عَمِّهم من غير وجه حقّ ، ومحاماةٌ عنهم ، ودفعٌ لأي ظَنٍّ ، ربما كان بعضُه إثْماً ، بأنهم بذلك قد زَلُّوا ، فالذي حملهم ذلك المَحْمَل إن هو إلاَّ (الغيرة) على الزِّبْرقان أن تُلِمَّ بجاره مُلِمَّةُ سوء ، بل إنَّ فعلهم هذا لأَدَاءٌ لواجب ، وتَحَمُّلٌ كريم لِتَبِعَةٍ حملوها على عواتقهم عوضاً عن عاتق الزبرقان ، ولولا الله ثم هم لهلك جارُ ابْنِ عَمِّهِمْ ، ولكنهم ، لِسُمُوِّهِمْ ونُبْلِ مَعْدِنِهِمْ ما كانوا ليتخلَّوْا عنه في جوف قليبٍ جافَّةٍ لا ماءَ فيها ثم يَطْوُوا حِبالَهُمْ ويَدَعُوه فيها :

رَدُّوا عَلَى جَار مَوْلاَهُمْ بِمَهْلَكَةٍ لولا الإِلٰهُ ولولا فَضْلُهُمْ ذَهَبَا
لن يتركوا جارَ مَوْلاَهُمْ بِمَتْلَفَةٍ غَبْراءَ ثُمَّتَ يَطْوُوا دُونَهُ السَّبَبَا[٣٠]

و(حبل الجوار) الذي يَشُدُّ جارَهُمْ بهم مُحْكَمُ الفَتْل ذو مِرَّةٍ ، وإذا (عَقَدُوا عَقْدَ جِوَارٍ) فإنهم موفون بما أخذوا أنفسهم به إزاءَ من عقدوا له :

قَوْمٌ إذا عَقَدُوا عَقْداً لِجَارِهِـمُ شَدُّوا العِنَاجَ وَشَدُّوا فَوْقَه الْكَرَبَا[٣١]

وقد كَرَّرَ الحطيئة استخدام هذا المعنى في مدحه لبني لَأْيِ بْنِ شمَّاس في مواضع أخرى ، فوصفهم تارة بأنهم (إن عَقَدُوا شَدُّوا)[٣٢] ، وأخرى بأنهم يوثقون لجارهم ما عقدوه من عهدٍ أو حلف[٣٣] ، وثالثة بأنَّ (حِبَال) آل لأي لما اتصلت بحباله شَدَّتْها وقَوَّتْها بعد أن كانت واهية[٣٤] .

ونعود إلى البائية ، فلم يفرغ الحطيئة من تمجيد آلِ لأيٍ فيها وصنيعهم تجاهه ، بل مضى ينافح أقوى منافحة وأشَدَّها عن جاره بغيضٍ مستخدماً كل ما أنجدته به بديهته وعارِضَتُه ولَسَنُهُ في جدالٍ عنيد . فما ذنب بغيض أن أجار امرأً بائساً جاء يحدو أباعِرَ هزِيلاتٍ ؟ امْرَأً ساقته سَنَةٌ عَجْفَاءُ شديدةُ الإِجْدَابِ إلى مُبارَحَةِ موطنه ؟

ثم يتوجه بالخطاب إلى بغيضٍ نفسه فيقول : أيَّ جُرْم اجْتَرَمْتَ لِتُلام عليه ؟ أَتُلاَمُ على جودك بالقوت لِجارٍ كان أشرف على الرَّدَى ، فلم تطق نفسك السمحة أن تدعه للداهِيَةِ الدَّهْياءِ فَتُسَبَّ به القبيلةُ العَوْفِيَّةُ كلُّها (وهم قومُكَ وقومُ الزِّبرقان جميعاً) ؟ . ذلك الجار ــ يعني نفسه ــ الذي أبدى له الجفاءَ أناسٌ ضَيَّعُوا مفاخِرَ قَوْمِهِمْ وحَسَبَهُمْ ، فأَخْرَجْتَهُ من قَعْر ركيَّةٍ مظلمةٍ لولا إخراجُك إياه منها لَلَبِثَ في بطنها دهوراً طِوَالاً :

ما كان ذَنْبُ بَغِيضٍ لا أبا لَكُمُ في بائسٍ جاء يَحْدُو أَيْنُقاً شُسُبَا ؟
حَطَّتْ به من بِلادِ الطَّوْدِ عارِيَةٌ حَصَّاءُ لم تَتْرِك دون العَصَى شَذَبا
ما كان ذَنْبُكَ في جارٍ جَعَلْتَ لَه عيشاً ، وقد كان ذاقَ الْمَوْتَ أو كَرَبَا
جارٌ أَبَيْتَ لِعَوْفٍ أن يُسَبَّ بِهِ أَلْقَاهُ قومٌ جفاةٌ ضَيَّعُوا الحَسَبَا
أَخْرَجْتَ جارَهُمُ من قَعْر مُظْلِمَةٍ لو لم تُغِثْه ثَوَى في قَعْرِها حِقَبَا[٣٥]

وفي نشيدِ هذا الشاعرِ السِّنِيِّ الشهير الذي مكَّنَهُ من غَلَبَة الزِّبْرِقان فلم يجبه على أنه شاعر قد أجاب كلاً من الشاعرين : المخبَّل السَّعْدِي وعمرو بن الأَهْتَم لما هَجَوَاهُ ،

وإن لم تكن له الغَلَبَةُ عليهما[٣٦] ، في هذا النشيد ظَلّ الحطيئة يغنّي على النَّغَمِ عَيْنِهِ ، ويعيد غناءه ويُبْدِئُه بلا فُتُور ولا إعياء ، مُلِحاً إلحاحاً عنيدا ، مُلْحِفاً أَيَّمَا إِلْحَافٍ على الأفكار نفسها التي عَرَضَتْ لك في قصيدتيه الهمزيةِ والبائيةِ اللتين رأيت ما أتى به فيهما من دفعٍ عن بغيضٍ وآلِ بغيض .

لكنَّ ذلك النشيد تفرّد بالهجاء الشخصيِّ الكاوي للزِّبرقان ، وحسبك منه « بيتُ القَصِيد » ذاك الذي ردَّدَتْه شِفاهٌ كُثْرٌ ، وفيه وُصِفَ المَهْجُوُّ بأنه « مُطْعَمٌ مَكْسُوٌّ » مثْلُ المقيماتِ بالخُدُور ، رَبَّاتِ الحِجال ، وليس أهلاً لأن يُطعِمَ غَيْرَه أو يَكْسُوَهُ ! . ذلك البيت الذي بلغ من إيلامه للزبرقان أن تَقَدَّم بالشَّكاةِ من قائله إلى وليِّ الأمر عُمَرَ رضي الله عنه ، ولم يُجْدِ سَعْيُ عُمَرَ إلى إيهامه بأنْ ليس في مضمون البيت ما يتجاوز العتاب الصِّرْف ، فقال : « أَوَ مَا تَبْلُغُ مُرُوءَتِي إلا أن آكُلَ وأَشْرَبَ ؟ » فاستعان عمر بحسَّانَ رضي الله عنهما لِيُدْلِي بِدَلْوه في الشَّأن عسى أن يَخِفَّ وَقْعُهُ على الزِّبْرقان ، لكنَّ حسَّانَ صَيْرَفِيَّ الشِّعْرِ لم يملك إلا أن صَدَعَ بكلمة حَقٍّ لم تُخَفِّفْ شيئاً من حِدَّة اغْتِياظِ الشَّاكي ، بل ضاعفتها أضْعافاً ، مما لم يفتح لِعُمَرَ باباً يُخْرِجُ الحطيئةَ منه فَحَكَم بعقابه[٣٧] .

في تلك القصيدة يتساءل كما تساءل في القصيدة البائيَّة مستنكراً فيقول : أيَّ جُرْم جَرَّهُ بغيضٌ ، ويْحَكُم ، أن آوى إنساناً ألفاه في حالٍ بئيسٍ ، ومقامٍ وَعْرٍ ، قد أتى يحدو بُعَيِّرَهُ في آخر الرَّكْب ، لا يَقْوَى ، لِوَهْنِهِ وهُزَال مَطِيَّته ، على التَّقَدُّم مِثْلَ سواه ، وكان في جوار أناسٍ أظهروا له الهوان ، وأذاقوه المذلَّةَ ، وتركوه بين أجداثٍ لا حياة فيها ، لأنهم بَرِمُوا من إطعامه فآذَوْهُ أقسى إيذاءٍ (هَرَّتْهُ كِلابُهُمْ وَجرَّحُوهُ بِأَنْيَابٍ وَأَضْرَاسٍ) ؟

ثم بعد هذا الاتهام العنيف لهم بإساءة معاملته خاطبهم مؤكّداً عذره في التحول عن دارهم إلى دار بغيض ، فقد مَهَّلَهُمْ وأَمْهَلَهُم رُوَيْداً بلا طائل ، حتى عِيلَ صَبْرُه ، وكان قد شاء أن يَخُصَّهُمْ بالمديح من بين الناس فما أجدى ذلك فيهم ، وتجلَّى له ألاَّ خير له يرجى من لُبْثِهِ فيهم ، فهم كالخَلِفَة التي جفَّت أخلافُها فلا تَدِرُّ حَلِيباً مَهْما مُسِح ضَرْعها وأُبِسَّ . فماذا يصنع لمَّا تَبَدَّى له أنهم كامرأةٍ فَرِكَتْ بَعْلَها فليست تطيق لقاءه وخِلاطَهُ والبقاء معه ؟ إنه لما رأى ما كانوا يخفون في أنفسهم ، ولم يجد من بينهم من يحنو عليه عزم على القنوط التامِّ منهم ومن نفعهم ، وتركهم وديارهم بلا أسى أو أسف :

ما كان ذَنْبُ بَغيضٍ ، لا أبا لَكُمُ   في بَائِسٍ جاء يَحْدُو آخِرَ النَّاسِ ؟
ما كان ذَنْبُ بَغيضٍ أنْ رَأَى رَجُلاً   ذا فاقةٍ عاش في مُسْتَوْعِرٍ شَاسِ ؟[٣٨]
جاراً لقوم أطالُوا هُونَ مَنْزِلِه   وغادَرُوه مقيماً بين أرْمَاسِ
مَلُّوا قِرَاهُ وهَرَّتْهُ كِلابُهُمُ   وَجَرَّحُوهُ بأنْيَابٍ وَأَضْرَاسِ
لقد مَرَيْتُكُمُ لو أنَّ دِرَّتَكُمْ   يوماً يَجيءُ بِها مَسْحِي وإبْسَاسِي[٣٩]
وقد نَظَرْتُكُمُ إعْشَاءَ صَادِرَةٍ   لِلْخِمْسِ طال بها حَوْزي وتَنْسَاسِي[٤٠]
فما ملكت بأن كانت نفوسُكُمُ   كَفَارِكٍ كَرِهَتْ ثَوْبِي وإلْبَاسِي
حتى إذا ما بدا لي غَيْبُ أنْفُسِكُمْ   ولم يكن لِجِراحي فيكُمُ آسِي[٤١]
أزْمَعْتُ يَأْساً مُبيناً من نَوَالِكُمُ   ولن ترى طارداً لِلْحُرِّ كاليَاسِ[٤٢]

وفي قصيدة أخرى ذَمَّ الزِّبْرِقان لتَخَلِّيه ـ زَعَمَ ـ عنه ، ودعاه إلى الكَفّ عن ذمِّ آل شمَّاسٍ فشتَّان بينه وبينهم في العِزّ ، وهم الذين أطعموا جارَهُ (العَيْمَان) الشديد الاشتهاءِ لِلَّبَن من أطايب لُحوم الإبِل وسقوه من خالص ألبانها حتى صلحت حاله ، ونما اللحم فكسا عظامَه :

قَرَوْا جارَك العَيْمَانَ لمّا تَرَكْتَهُ   وَقَلَّصَ عن بَرْد الشَّرَاب مَشَافِرُهْ
سَنَاماً ومَحْضاً أنْبَتَا اللَّحْمَ فاكْتَسَتْ   عِظامُ امْرِىءٍ ما كان يَشْبَعُ طائِرُهْ[٤٣]

إنّ بغيضاً حَتْماً ما كان في عين الحطيئة ببغيضٍ فقد قلّده شتى عقود الثناء ، كما تبيّن فيما سبق . ومما لم يسبق وصفه بالجود وإجزال العطايا لجاره ، فإنه يمنحه النُّوق السِّمَانَ الغِزارَ الألْبانِ ، الكثيراتِ العَدَدِ حتى إنها لتحتاج إلى عدد من الرِّعاءِ (العُبْدَانِ) لِيَرْعَوْها :

هو الوَاهِبُ الكُومَ الصَّفَايا لِجَارِهِ   يُرَوِّحُها العُبْدَانُ في عازِبٍ نَدِي[٤٤]

وهذا الرجل وقومه تلبث جارتهم فيهم مُغْنَاةً مكْرَمةً فلا يقودها العوز إلى نحر نعجتها لتَطْعَمَ وتُطْعِمَ بنيها ، ولن تجد نفسها ـ ما دامت في كنفهم ـ في هذا الموقف . وهي ، لذلك ، طيّبة الحديث عنهم ، تثني عليهم ، وتخبر بما تلقاه منهم من الجميل ، وهم يعفون عنها ولا يدنّسون شرفها :

وما تَتَّامُ جارَةُ آلِ لأْيٍ   ولكن يَضْمَنُون لها قِرارَها[٤٥]
لَعَمْرُك إنَّ جَارَةَ آلِ لأْيٍ   لَعَفٌّ جَيْبُها حَسَنٌ ثَنَاها[٤٦]

إنك إذا جُسْتَ خلال شعر هذا الشاعر خلته قد أفرغ ما في جعبته من ثناء بالمعاملة الحسنى للجار وغيرها من المحامد على بغيض وبني لأي ، وأفرغ ما فيها من ذمٍّ وانتقاص على الزِّبْرِقان وبني بَهْدَلة ، ولم يُبْقِ لنفسه مقالاً في سوى هؤلاء حول هذه القيمة الخُلُقِيَّة السامية . لكنك بعد يسير من تقصٍّ لا تعدم شيئاً من ذلك .. فها هو يدثِّر ممدوحه المعروف علقمةَ بْنَ عُلاثة ببردة مدحيّةٍ مما أثنى عليه فيها « مناعَةُ جانِبِ جارِهِ لِمَنَاعَةِ جانِبِهِ » ، وكرمُهُ الفيَّاضُ حتى إنه ليهب لجارِهِ ذوات الأَسْنِمَةِ الضِّخامِ ، والألبانِ الغِزارِ ، وكرائِمَ الجياد :

فتى لا يُضَامُ الدَّهْرَ ما عاشَ جارُهُ ... وليس لإِدْمان القِرَى بِمَلُولِ
هو الواهِبُ الكُومَ الصَّفَايَا لِجَارِهِ ... وكُلَّ عَتِيقِ الحُرَّتَيْنِ أَسِيلِ[47]

ويمدح بني ذُهْل بن شيبان بن بكر بن وائل بأنهم يكفلون لجارهم مالَهُ ، فيعوّضونه عما يَنْفَقُ من مواشيه إلى أن ينبت العشب فتخصب الأرض ، ويزول عن الحيوان خطر التلف . وهو معنى طرقه سابقاً في إحدى مدائحه لِلْأَبِيِّين[48] :

الضَّامِنين لمال جارِهِمُ ... حتى تَتِمَّ نَواهِضُ الْبَقْلِ[49]

ومدح رجلاً اسمه يزيد بن مُخَرَّم الحارثي بالمنعة والوفاء بعقد الجوار بحيث لا يتخلى عن جاره (ما جَارُهُ في النَّائِباتِ بمُسْلَمِ)[50] . كما مدح عيينة بن حصن الفَزَارِيّ مُضْفِياً عليه نعوتاً كريمة منها أنه غير متخاذِلٍ عن جاره ، أو ضعيفِ العونِ له ، والدَّفعِ عنه : (ولا واهِنٌ عن جارِهِ مَرِسُ الحَبْلِ)[51] .

واستجار ببني نهشل فأكرموه ، وذهب من عندهم حامداً لهم ، وسجّل ما أوجسه في نفسه من اغتباط بما لاقاه منهم ، رامزاً لذلك كله بإكرامهم راحلَتَهُ التي « لم تَذُمَّهم » ولم تكره مواطنهم لمّا برحتها، لأنها نالت فيها ما اشتهت ، وكانت تسرح في أفنائهم وتمرح ما شاءت من سَرْحٍ ومَرْحٍ . وإذا كان يصيب غيرها من أباعر الآخرين الشَّلَلِ من هول ما تلقاه من فَزَعٍ وفَرَقٍ فإنّها بمنأى عن الضيم والأذى يمنعها من ذلك فرسانٌ أكارم :

لَعَمْرُكَ ما ذَمَّتْ لَبُوني ولا قَلَتْ ... مساكنها من نَهْشَلٍ إذ تَوَلَّتِ
لها ما اسْتَحَبَّتْ من مَسَاكِنِ نَهْشَلٍ ... وتَسْرَحُ في ساحاتِهِمْ حيث حَلَّتِ
ويمنعها من أن تُضَام فوارسٌ ... كِرامٌ إذا الأخرى من الرَّوْعِ شُلَّتِ[52]

وغني عن القول أنه حين تحدث عن (لَبُونِه) لم يك يعنيها وحدها .

أما بنو بجاد العبسيون فلم تشفع لهم لديه آصرة الرّحم (هم ـ كما ترى من قبيلته عبس)، فسلقهم بلسانه الحديد، وما في هذا من غرابة فمثله لا يَبَرُّ قريباً لقربه لأنَّ علاقته بغيره مستندةٌ على الانتفاع، فمتى مَسَّ مصلحتَهُ المادِّيَّةَ ماسٌّ بات غرضاً لنباله. وأبرز ما عابَهُمْ به الضعفُ والذُّلُّ وهوانُ جارِهِم لعدم رفعهم الظلم عنه . وعيَّرهم بجارٍ لهم أسديٍّ من بني فقعس لم يُجْدِهِ هو أيضاً لديهم لا الرَّحِمُ ولا الجوار قُلامَةَ ظُفْرٍ في إحدى المعارك ، وينقم عليهم لتقصيرهم هذا . وهم ـ لا شك مستحقون لِلَّوم أكثر من استحقاق الحطيئة له في عدم رَعْيِهِ فيهم (إلاًّ ولا ذِمَّةً) فقد عاملهم بِسُنَّةٍ هم سارُوها (وأَوَّلُ راضٍ سنَّةً من يَسِيرُها) :

رَهْطُ ابْنِ جَحْشٍ في الخطوب أذِلَّةٌ دُسْمُ الثِّيابِ ، قَنَاتُهُمْ لم تُضْرَسِ
بالهمز من طول الثِّقافِ ، وجارُهُمْ يُعْطي الظُّلاَمَةَ في الخطوب الحُوَّسِ
قَبَحَ الإِلَــهُ قبيلــةً لم يَمْنَعُــوا يوم المُجَيْمِرِ جارَهُمْ من فَقْعَسِ[٥٣]

ومدح بني كليب ببضعة أبيات ، وهؤلاء القوم بخاصة ليس لهم في الشعر القديم مدح كثير إذا أخرجنا فخر ابنهم جرير ، بل إنّ أبا عبيدة ذهب إلى القول بأن أحداً لم يمدحهم غير الحطيئة في أبياته تلك[٥٤] ، لكن جريراً أمال الميزان إلى جانبهم في فخره الغزير بأمجادهم الصحيحة والمدّعاة وإن لم يك لمدحه إياهم من الوزن ما لمح غيره لهم لو جرى.

نعتهم الحطيئة بإكرام جارهم ، وتقديمه ، والحرص الشديد عليه على ألا يَمَسَّه ما يكره ، وأن يظل لديهم ممتنعاً لا تصل إليه يد بسوءٍ . وهو ، إن مُدَّتِ الأيدي إلى الزاد ، أول من يستأنف الأكل ليستمتع بأطايب الطعام. وهم (طَيِّبو معاقِدِ الأُزُرِ) لا يدور بخلد أي منهم أن يدنُوَ من جارته دُنُوًّا مريباً .

وفي الوقت عينه عضَّ بنابه قوماً يُدْعَوْنَ بني زهير بن جَذِيمَةَ ووصفهم بإهمال جارهم فهو « ضعيفُ حَبْلٍ » ليس يمتنع من أي مُؤْذٍ .

ويرمي الحطيئة بذِكْرِه هؤلاء مع بني كليب ، ومدح بني كليب وذَمِّهم متّخذاً معياراً واحداً للمدح والذم معاً هو « معاملة المستجير » إلى المخايرة بينهما والمفاضلة التي نهاها عنه عمر رضي الله عنه ، كما ذكرنا ، ولم يبد أنه احْتَفَلَ بذلك النهي . وهو في موازنته

يفعل تماماً ما يُفْعَل في المسرح حديثاً حين يراد إبراز جوانبَ غيرِ إيجابيَّةٍ في شخصية فتوضع معها شخصية أخرى منافِرَةٌ لها شكلاً أو مزاجاً أو سلوكاً أو غايةً ، وهو ما يسمى بـ « التقابل » :

ألم تَـرَ أنَّ جـارَ بَنـي زُهَيْـرٍ	ضعيفُ الحَبْل ليس بذي امْتِناعِ ؟
وليس الجارُ جارُ بنـي كلـيب	بِمُقْصًى في المَحَلِّ ولا مُضَاعِ
هُـمُ صَنَـعٌ لجارِهِـمُ ولـيسَتْ	يَدُ الخَرْقاء مثل يَدِ الصَّنَـاعِ
ويَحْـرُمُ سِرُّ جَارَتِهِـمْ عَلَيْهِـمْ	وَيَأْكُلُ جارُهُمْ أُنُـفَ الـقِصَاعِ
وجارُهُـمُ إذا مـا حَـلَّ فِيهِـمْ	على أكْتَـافِ رَابِيَـةٍ يَفَـاعِ[٥٥]

ثانياً : إيواء المستجير في شعر جرير :

بدا مما سلف أن (القضية) التي استأثرت بأوفر قسط من معالجة « إيواء المستجير ومعاملته » لدى الحطيئة هي قضية حلوله جاراً على الزِّبرقان بن بدر ثم على بني لأي ابن شمَّاس بن قُرَيع الذين كان يقال لهم بنو أنف الناقة ، وكانوا يستخذون إذا سمعوا هذا اللقب حتى قال فيهم بيتاً بات شهيراً وازن فيه بين الأنف والذَّنب فصاروا (يتطاولون بهذا النسب ويمدُّون به أصواتهم في جَهَارَةٍ)[٥٦] . هذه القضية شغلته وشاء أن يشغل بها الناس .

وسيَتَبَدَّى مما هو مقبل أن جريراً أيضاً شغلتْهُ في حديثه عن « الجار ومعاملته » قضيةٌ واحدةٌ وأراد أن يشغل بها الناس ، فصرف إليها جُلَّ قولِهِ في الموضوع ، ولم يَكِلَّ لسانُه من كثرة إعادة الحديث عنها ، وتشقيق المعاني فيها ، تماماً كما لم يسأمِ الحطيئةُ من إعادة القول في قضيته تلك . تلكم هي قضية « إخفاق بني مجاشع قومِ الفرزدق في حماية الزُّبَيْر بن العوام رضي الله عنه من القتل ، أو الأخذ بثأره إذ قتل » . وكان لما تخلَّى الناسُ عنه وعن طلحة بن عبد الله رضي الله عنهما يوم الجمل مضى سائراً على قدميه يريد مكة ، فتعقَّبَه عمرو بن جرموز المُجَاشِعيّ وقتله ودفنه في وادي السباع[٥٧] .

وكما أنّ تفريط الزِّبرقان في جنب الحطيئة موضعُ شكٍّ ، بل إن الحطيئة نفسه لم يُرِدْ ، كما ذكرنا ، في بادئ الأمر ، تحميل الرجل وزر سواه (امرأتِهِ أو أُمِّهِ) فكذلك الحال نوعاً ما في أمر جوار الزبير لمجاشع ، وإن ثبت حقُّهُ كضيفٍ لأنه كان يعبر

أرضهم ، وبات في منزل أحدهم ، وقاتِلُهُ منهم . لكنّ جريراً (ينسبهم إلى أنهم غدروا به لأنهم لم يدفعوا عنه)[٥٨] .

وليس ، بطبيعة الحال ، بمستنكر على جرير الذي يَتَسَقَّطُ هفواتِ المجاشعيين، ويقتنص سقطاتِهِم أن يَعُدَّ مقتل الزبير بيدٍ مُجَاشِعِيَّةٍ ، وعلى تُرَابِ مُجاشِعِيٍّ مخزاةً كبرى لا تُمْحَى من وجوههم جميعاً .

لقد نَفَثَ في هذه المسألة ونَفَخَ بِمِنْفَاخِ بيانِهِ الخالب حتى أحال خيط الحقّ فيها حَبْلاً متيناً ، فبدا وكأنَّ بين الزُّبير رضي الله عنه وبين مجاشع عهداً أَوْثَقَ قد آلَوْا على أنفسهم ألاَّ يَخِيسُوا به (ما بَلَّ بَحْرٌ صُوفَةً ، وأقام رَضْوَى في مكانِه) ، كما صنع شبيهه الحطيئة في تقريع ابن بدر وبني بَهْدَلَةَ قومِهِ على تضييعه و(تضريسه بأظفارٍ وأنياب) ، والحقُّ أن ما انتابه منهم أخفُّ من أن يُسِيل أَقَلَّ دَمٍ .

وليس من غايتنا أن نهوِّن من شأن الغدر بالزبير عليه رضوان الله ، أو أن نخفِّف من بشاعة فعلة ابن جرموز وشناعتها ، لاسيما إذا عرفنا أنه، كما ذكر البغدادي في خزانة الأدب ، أبدى له الكرم والوُدَّ ومَحْضَ النُّصح ، فقد أضافه ثم قال له : « دون أهلك فيافي ــ هكذا ــ فخذ نجيبي هذا وخلِّ فرسَكَ ودِرْعَكَ فإنهما شاهدان عليك بما تكره ، ولم يزل به حتى ترك عنده فرسَهُ ودِرْعَهُ وخرج معه إلى وادي السباع ، وأراه أنه يريد مسايَرَتَهُ ومُؤَانَسَتَهُ ، فقتله غِيلةً وهو يصلِّي »[٥٩] . فقد كشّر له عن أنيابه ، وخانه بعد أن استأمنه وذلك جرم منكر رهيب ، ما في ذلك من ريب ، بل إنّا لا نُلْفِي في شعر الفرزدق نفسه تسويغاً له ، أو تنصُّلاً منه . لكنَّ جريراً ــ فيما يبدو لنا ــ لام على الجريمة لوماً شديداً طويلاً من لم يكن من جناتها ، ووصم مجاشعاً كلها بالغدر ، وإنما غدر منهم رجلٌ واحد .

لقد أطال جرير الضرب بمطرقته على السِّنْدان نفسه . وهو ، وإن كان لم يكد يَدَعُ منقصةً صغيرةً ولا كبيرةً إلا رمى بها بني مجاشع مع تكرير كثير مُسْئِمٍ ، إلاّ أنّ هذه المسألة بدت ، كما سترى ، طاغيةً على ما عداها حتى إنه أثارها في ديوانه فوق ثلاثين إثارةً !

وإذا كان من عادة الحطيئة ، كما رأينا ، أن يوازن ويخاير بين مهجُوِّيهِ فإنَّ جريراً أيضاً قد سلك ذلك السَّبيل فأكثر من الموازنة لما يعلمه فيها من شدة إيجاعٍ للمهجوين بإشعارهم بتقصير أيديهم عما تصل إليه أيدي سواهم من العشائر العربية الكريمة والأفراد

الأماجد المدركين لهذا العرف الخلقيّ العربي الحسن ، المحافظين عليه ، العاضِّينَ بالنواجذ على (حَبْلِ الجار) غير المفرِّطين بحقِّهِ في الأمن على نفسه وأهلِهِ ومالِهِ وعِرْضِه . فيوازن في قصيدة تامَّةٍ ، قصرها على هذه المسألة ، بين بني عقال المجاشعيين وبين الأزد الذين لمَّا ثار ثائرون على زيادِ بْن أبيه ، وهو والٍ على البصرة ، ولجأ إلى أحدهم ، واسمه صَبِرَةُ بن شيمانَ ، لقي منه زياد الحماية التي نَشَدَ[٦٠] ، فجارهم ظَلَّ حيًّا عزيزاً ، وفنِيَ جار المجاشعيين وانسحق .. ويمضي في الموازنة بينهم وبين عدد كبير من الأفراد والأقوام والعشائر فيؤكد أن الزبير لو استنجد بأي منهم ، عوض الاستنجاد ببني عقال ، لَلَبَّوْا نداءه وأغاثوه وأعانوه على ابن جرموز فهم جميعاً خير منهم وأوفى[٦١] .

ويؤكّد ، في مواضع أخرى ، على نحو مماثل ، أنّ الزبير لو استجار ببني رياح ، وهم من يربوع قومِهِ ، أو ببني سعد ، أو بمخرِّق بن شريك الحنفي ، أو بقيس .. بل لو استجار بكائِنٍ مَنْ كان على ألاَّ يكون مُجَاشِعِيًّا لما تُرِك ونِدَّهُ دونما إنجاد :

- ولو في رِياحٍ حَلَّ جارُ مُجَاشِعٍ ... لما باتَ رَهْناً لِلْقَلِيبِ المُعَوَّرِ[٦٢]
- وإنّ الحواريَّ الذي غَرَّ حَبْلُكُمْ ... له البَدْرُ كَابٍ والكَوَاكِبُ كُسَّفُ
  ولو في بني سَعْدٍ نزلتَ لما عَصَتْ ... عوانِدُ في جَوْفِ الحَوَارِيِّ نُزَّفُ
  فهلاَّ نَهَيْتُمْ يابني زَبَدِ اسْتِها ... نُسُوراً رأت أوْصَالَهُ فهي عُكَّفُ
  فَلَسْتَ بِوَافٍ بالزُّبَيْرِ وَرَحْلِهِ ... ولا أنت بالسِّيدَانِ بِالْحَقِّ تُنْصِفُ[٦٣]
- ياليت جارَكُمُ اسْتَجَارَ مُخَرِّقاً ... يوم الخُرَيْبَةِ والعَجَاجُ يَثُورُ[٦٤]
- وقَيْسٌ ، يافَرَزْدَقُ ، لو أجاروا ... بني العَوَّام ما افْتُضِحِ الْجِوَار
  إذاً لَحَمَى فَوَارِسُ غَيْرُ مِيلٍ ... إذا ما امْتَدَّ في الرَّهَجِ الغُبَارُ
  وكَرُّوا كُلَّ مُقْرَبَةٍ سَبُوحٍ ... وطِرْفٍ في حَوَالِبِهِ اضْطِمَارُ[٦٥]
- لو غَيْرَكُمْ عَلِقَ الزُّبَيْرُ وَرَحْلُهُ ... أدَّى الجِوَارَ إلى بَنِي العَوَّامِ[٦٦]

وربّما تمنى أن الزبير استنجد ببعض فروع قومِ جريرٍ يربوعٍ ، وخصّ (عُبَيْداً) و(جَعْفَرَ) ثم عمَّ أيًّا من بني رياح الشُّمِّ الذين أمارات الرجولة عليهم باديةٌ :

فياليْتَهُ نادَى عُبَيْداً وجَعْفَراً ... وشُمًّا رِياحِيِّينَ شُعْرَ السَّوَاعِدِ[٦٧]

أما حين يأتي جرير ليوازن بين بني عقيل أو مجاشعٍ وبين قومه يربوع أو كليبٍ فهنا المزج بين الهجاء والفخر بالتأكيد الشديد على البون الشاسع بين أولئك وأولاء :

(فلو استجار بنا حواريّ رسول الله ﷺ لما لقي ما لقي بل لأغثناه ونصرناه وآزرناه ، ولما تركناه طعمة لذوات المخالب والأنياب ، ولسمع صليل أسلحتنا نهبّ لنجدته ، ولدافع عنه كلُّ باسل ، فكان المقتولُ عدُوَّهُ لا هو . ولو حلَّ فينا لما يئس من الإياب .. ولآب رحله الذي مُزِّق كلَّ مُمَزَّق مجتمعاً .. ولو حلّ فينا رحله لعاد سليماً .. ولمضينا به بعيداً عن متناول من يبغيه شرًّا فأصبحت بينه وبين عدوِّهِ تنائِفُ يَتَلأْلأُ سرابها .. ولما باتت نساءُ قريش يتناوبن النُّواح عليه) :

- لو كُنْتَ حين غُرِرْتَ بين بيوتِنَا ... لَسَمِعْتَ من صوتِ الحَديدِ صَلِيلا
  لَحَمَاكَ كُلُّ مُغَاوِرٍ يَوْمَ الْوَغَـى ... ولكان شِلْوُ عَدُوِّك المَأْكُـولا[٦٨]
- لـيت الزُّبَيْـرَ بِنَـا تَلَبَّسَ حَبْلُـهُ ... لـيس الوَفِـيُّ لِجَـارِهِ كالغَـادِرِ[٦٩]
- ولــو مِنَّــا فَتَاتُكُــمُ لَغِرْنــا ... ولـو عـاذَ الزُّبَيْـرُ بنـا وَفَيْنـا[٧٠]
- ألا يَالَقَوْمٍ لا تَهدْكُمْ مُجَاشِعٌ ... فأصْلَبُ منها خَيْـزُرَانٌ وخِـرْوَعُ
  فهم ضَيَّعُوا الْجَارَ الْكَرِيمَ ولا أرى ... كَحُرْمَةِ ذاكَ الجارِ جاراً يُضَيَّعُ
  تقولُ قُرَيْشٌ بعد غَدْرِ مُجَاشِعٍ : ... « لَحَى اللهُ جيرانَ الزُّبَيْرِ » ورَجَّعُوا
  فلو أنَّ يَرْبوعاً دعا إذ دَعَاهُمُ ... لآبَتْ جميعاً رَحْلُهُ المُتَمَـزَّعُ[٧١]
- ولو بات فينا رَحْلُه ، قد عِلِمْتُمُ ... لآبَ سَلِيماً ، والضَّبَابَةُ تَنْجَلِي[٧٢]
- ولـو سارَ الزُّبَيْـرُ فَحَـلَّ فِينـا ... لما يَئِس الزُّبَيْـرُ مـن الإيـابِ
  لأصْبَـحَ دُونَـه رَقَمَـاتُ فَلْـجٍ ... وغُبْـرُ اللاَّمِعـاتِ مـن الجِـذَابِ
  وما بات النَّوَائِـحُ من قُـرَيْشٍ ... يُرَاوِحْـنَ التَّفَجُّـعَ بانْتِحَـابِ[٧٣]

ويسير جرير في جادَّته هذه لائماً مجاشعاً فيصفهم بأنهم ظلُّوا يدورون ويرغون كما تدور ضباعٌ حول جُحورها دون أن تفعل طائلاً . ويلتفت بالخطاب إلى الفرزدق فيقول : لو كنتَ منَّا لكنت وفيًّا ولما توزَّعَتْ لحْمَ جارِكُمُ الهوامُّ وجارحاتُ الطير التي لم يكن منكم مَنْ فيه ذَرَّةُ خير فيطردها عنه . ثم يؤكد ، كما أكد في أبياته الآنفة الذكر ، أن لو عاقد هو وقومه يربوعُ الزُّبَيْرَ لكان في منآة عن الأذى ، كعُقابٍ في ذروةٍ شاهقة ، أو كوعل مستعصم في قُنَّةِ جبلٍ (عَطَالَةَ) الشامخ ، ولَحَمَوْهُ بالجياد الناحطات ، والقنا المتهزهزات ، ولكسَّروا عوالي الرماح في نحور أعدائه ، ولشَقَّ الفوارس اليربوعيون رهج القتام والغبار لنصرته فعادت خيلهم مجرَّحةً تسيل دماؤها لخوضها قتالاً في سبيل إغاثته ، وذلك رهبة من لوم قريش لهم .

وهكذا يتفنَّن جرير في تشقيق المعاني حتى لا يدع مجالاً لريب في أنّ يربوعاً هيهات أن تخذل جارها لاسيما ذلك الجار الصحابيّ الطاهر حواريّ النبي الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم :

- تراغَيْتُمُ يوم الزُّبَيْر كأنكمْ ضِباعٌ أَصَلَّتْ في مَغَارٍ جُعُورَها
  ولو كنتَ مِنَّا ما تَقَسَّم جارَكُمْ سِبَاعٌ وطَيْرٌ لم تَجِدْ من يُطِيرُها
  ولو نحن عاقَدْنا الزُّبَيْرَ لقيتَهُ مكانَ أُنوقٍ ما تُنَالُ وُكُورُها[٧٤]
- ولو عَلِقَتْ حَبْلَ الزُّبَيْرِ حِبالُنا لكان كَنَاجٍ في عَطَالَةَ أَعْصَما[٧٥]
- لو حَلَّ جارُكُمُ إليَّ مَنَعْتُه بالْخَيْل تَنْحِطُ والقَنَا يَتَزَعْزَعُ
  لحَمَى فَوَارِسُ يَحْسُرُونَ دُرُوعَهُمْ خَلْفَ المَرَافِقِ حين تَدْمَي الأَذْرُعُ[٧٦]
- ودعا الزُّبَيْرُ مُجاشِعاً فَتَزَمَّزَتْ لِلْغَدْرِ أَلأَمُ آنُفٍ وسِبَالِ
  يالَيْتَ جَارَكُمُ الزُّبَيْرَ وضيفَكُمْ إيَّاي لَبَّس حَبْلَه بِحِبالي
  اللهُ يَعْلَمُ لو تناوَلَ ذِمَّةً منّا لَجُرِّع في النُّحُور عَوالي[٧٧]
- ولو نَزَل الزُّبَيْرُ بنا لَجَلَّى ذِيادُ فَوَارِسٍ رَهَجَ القَتَامِ
  لخافوا أن تَلُومَهُمُ قُرَيْشٌ فَرَدُّوا الْخَيْلَ دامِيةَ الكِلَامِ[٧٨]

والواقع أن أسلوب الموازنة أو المفاضلة هذا الذي أكثر منه جرير ، كما أكثر منه الحطيئة قبله ، سار عليه غيرهما من الشعراء الأقدمين ، فكثيراً ما يرد هذا المعنى (إن فَرَّ غيره فهو الثابت المقدام ، وإن ضُنَّ بالطعام فهو المطعام ، في الشّتوات) من نحو قول الشاعر عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي، أو السموأل :

وإنَّا لَقَوْمٌ لا نَرَى القَتْلَ سُبَّةً إذا ما رَأَتْه عامِرٌ وسَلُولُ
يقرِّبُ حُبُّ الموت آجالَنَا لَنَا وتكْرَهُهُ آجالُهُمْ فَتَطُولُ[٧٩]

ومادام الزبير رضي الله عنه قرشيًّا فَلِمَ لا تُقْحَمُ قريشٌ كلها في المسألة ويُظْهَرُ استياؤُها من صنيع مجاشعٍ ونقمتُها عليهم ؟ وقريشٌ ، لما لها من منزلة ومقام كريم بين أحياء العرب كافة في الجاهلية أوَّلاً ، ثم ازدادت تلك المنزلة وذلك المقام رفعةً في الإسلام لحدوث النبوة فيهم ، لرأيها وزنٌ وثِقَلٌ ، فلِمَ لا (يَسْتَغِل) جرير هذا الرأي لصالح وجهة نظره وهو يماري نِدَّه الفرزدقَ وقومَه ؟ ولم لا يهوِّل الأمر بادِّعاء حَنَقِ قريشٍ بِرُمَّتها على مجاشع لغدرها وخذلانها جارَها ؟

إن ذلك لم يغب عن بال جرير . فقد كان يُقْحِمُ قريشاً كلَّها في ذلك الشأن ويظهرها خصماً لمجاشع كلما واتته نهزة ، فتارة يجعل قريشاً تستنكر على الفرزدق الفخر بعد ما جرى لجاره وجار قومه ، وحيناً ينطقها بما لم تنطق به من الموازنة بين الفرزدق في غدره المُدَّعَى وبين وفاء رجلٍ من كليب بين يربوع قومِ جرير يُدْعَى (حَزْناً) حمى ضيفاً نزل به من قومه (بني جناب) لما أرادوا قتله :

يقول ذَوُو الحُكُومَةِ مِن قُرَيْشٍ أَتَفْخَرُ بَعْدَ جارِكُمُ الـمُصَابِ ؟
غَدَرْتَ وما وَفَيْتَ وَفَاءَ حَزْنٍ فَأَوْرَثْتَ الْوَفَـاءَ بَنِـي جَنَـابِ(٨٠)

وتارة يجعل قريشاً تلوم الزُّبير رضي الله عنه على استنجادِهِ بمجاشع المعروفين برغائهم الذي لا طائل من ورائه :

• وقالتْ قُرَيْشٌ للحَوارِيِّ جارِكِـمُ أَرُغْوَانَ تَدْعُو لِلْوَفَاءِ وضَوْطَرَا(٨١) ؟

• وتارة يؤكد أن قريشاً تحدثت عن غدرهم في المشاعر المعظمة ، فسُمْعَتُهُمُ الرديئة قد بلغت آذان الحُجَّاج والمعتمرين :

ياشَبَّ قد ذَكَرَتْ قُرَيشٌ غَدْرَكُمْ بين المُحَصَّبِ من مِنًى وثَبِيرِ(٨٢)
تَرَكَ الزُّبَيْرُ على مِنًى لِمُجَاشِعٍ سُوءَ الثَّنَاءِ إذا تَقَضَّى الْمَجْمَعُ(٨٣)

أو أنّ النائحاتِ القرشيّات رَدَّدْنَ على الزُّبَير أسماء سادةِ مجاشع وأجداد الفرزدق بصفة خاصة مقرونة بالنَّعت بالغدر :

قال النَّوَائِحُ مِـن قُـرَيشٍ إنَّمـا غَدَر الحُتَاتُ ولَيِّـنٌ والأَقْـرَعُ(٨٤)

إلى غير ذلك من الحالات التي تعبر فيها قريش عن شديد ضيقها بغدر المجاشعيين واستنكارها له :

• تقولُ قُرَيْشٌ بعد غَدْرِ مُجَاشِعٍ لَحَى اللهُ جيرانَ الزُّبَيْرِ ، ورَجَّعُوا(٨٥)
• تقول قريش أَيَّ جَـارٍ غَرَرْتُـمُ وقد بُلَّ عِطْفَا ذِي النِّعَال من الدَّمِ(٨٦)
• قالتْ قُرَيْشٌ ، وللجيران مَحْرَمَةٌ أين الحَوارِيُّ يافَيْشَ البَرَاذِين ؟(٨٧)
• قالت قريش : ما أَذَلَّ مُجَاشِعاً جاراً ! وأكرم ذا القتيلَ قَتِيلاً !
لو كان يَعْلَمُ غَدْرَ آلِ مُجَاشِعٍ نَقَلَ الرِّحَالَ فأَسْرَعَ التَّحْوِيلا(٨٨)
• ولامَتْ قُرَيْشٌ في الزُّبيرُ مُجَاشِعاً ولم يَعْذِرُوا مَنْ كان أَهْلَ المَلاَوِمِ

وقالتْ قُرَيْشٌ : لَيْتَ جارَ مُجاشِعٍ دعا شَبَثاً أو كان جارَ ابْن خَازِمِ[89]

• فمـا رَضِيَتْ بِذِمَّتِكُـمْ قُـرَيْشٌ وما بَعْدَ الزُّبَيْرِ لها اغْتِـرَارُ[90]

وربما خصَّ جرير بعض البيوت القرشية بلوم المجاشعيين كآل العاص بن عبد المطلب (العصاة) وبني أمية بن عبد شمس (آل حرب) ، وبني هاشم بن المغيرة المخزوميين ، وأخطر ملاماً من هؤلاء بنو هاشم آل النبي ﷺ فما لومهم كلوم سواهم :

تلومُكُـمُ الـعُصَاةُ وآلُ حَـرْبٍ وَرهْـطُ محمَّـد وبَنُـو هِشامِ[91]

فلكي يعظِّم من فداحة الخيانة لا يجعلها قصراً على ذوي الزبير الأدنين ، بل عامَّةً قريشاً بأسرها ، لأن في وضع قريش في موضع الضحية وَصْماً لمجاشع بأنهم « غَدَرُوا في ذلك بهامَةِ العرب وقبيلة الرسول »[92] .

وفي إحدى جولاته الشعرية حول هذه المسألة مع مجاشع أطال القول مُعْمِلاً لسانه فيهم بطرق متنوعة ، فيلتفت إلى الزبير في الخطاب مبدياً تحسّره على غدرهم به ، ويسائله لِمَ لَمْ يتَّخِذ عليهم ضامناً فهم عبيد لا يُتَوقَّع منهم وفاء . ثم يتساءل مستنكراً : أبقي لهؤلاء القيون رجاء في أن يكونوا من حزب محمد ﷺ بعد تخلّيهم عن صاحبه ؟ أغررتم فتى الجود وفتى الشجاعة الذي يطعم الناس في وقت الشدة والعسر في الشتاء حين تهبُّ الشَّمال الصِّرَّة البليل ؟ . لقد ولّوا الدُّبُر والرِّمَاحُ مصوَّبَةٌ إلى جارهم غير حافلين بجواره !

ثم يخاطب الرجل الذي أجار الزبير ويقال إن اسمه (النَّعِر بن زمَّام)[93] واصفاً إياه بابن عبد مجاشع ازدراء له فيقول إنّك لست بحرّ ، ولو كنت كذلك لصحبت جارك إلى أن يتجاوز حمى قومك . ويلتفت إليهم مقرّعاً لهم بالحقيقة الأليمة ؛ لقد قتل الزبير وأنتم جيرانه فلم يُجْدِهِ جوارُكُم ، فتبًّا لكم ، لغروركم إياه ، وسحقاً ! :

يالَهْفَ نَفْسي إذْ يَغُرُّكَ حَبْلُهُـم هلاَّ اتَّخَذْتَ على القُيُونِ كَفِيلاً !

أَفَبَعْدَ مَتْرَكِهِـمْ خَلِيلَ مُحَمَّـدٍ ترجو القيونُ مع الرَّسول سبيلا ؟

ولَّوْا ظهورَهُـمُ الأَسِنَّةَ بعدمـا كان الـزُّبير مجاوراً وَدخِيـلاً

لو كنت حُرًّا يابْن أُمِّ مُجَاشِعٍ شَيَّعْتَ ضَيْفَكَ فَرْسَخَيْنِ ومِيـلا

أَفَتَى النَّدى وفتى الطِّعَانِ غَرَرْتُمُ وفَتَى الشَّمال إذا تَهُبُّ بَليلا ؟

قُتِـلَ الزُّبَيْـرُ وأنتـمُ جِيرانُـه غَيًّا لمن غَـرَّ الزُّبَيْرَ طَوِيـلا[94]

ومما اعتاد الشعراء القدامى على الهجاء به والتعيير الشَّرَهُ وكثرة الأكل بصفة عامة ، أو أكل شيءٍ أو طعامٍ بعينه ، فمثلاً عيَّر يزيد بن الصَّعِق بني تميم بحبِّ الطعام(٩٥) ؛ وكان بنو فقعس الأسديون يُعَيَّرون بأكل الكلاب(٩٦) ؛ كما عُيِّرت قريش بأكل (السخينة)(٩٧) حتى لُقِّبَت بها(٩٨) ؛ وذمّ الأعشى علقمة بن علاثة وقومه بالإكثار من الأكل مع غفلة عن الجيران الجائعين(٩٩) ؛ وعيَّر جرير نفسُه بني الهجيم بشدة الشَّره وحبّ الطعام حتى إنهم :

لو يسمعون بِأُكْلَةٍ أو شَرْبَةٍ بِعُمَانَ أصبح جَمْعُهُمْ بِعُمَانِ
متأبِّطين بَنِيهِمُ وبَنَاتِهِمْ صُعْرَ الخُدُود لِرِيحِ كلِّ دُخَانِ(١٠٠)

وقد عيّر جرير مجاشعاً بالشَّره وحبِّ الطعام وخصص طعاماً لهم يدعى (الخَزِيرَ) أو (الخَزِيرة) وهي (عصيدة من دقيق مطبوخ بِوَدَكٍ أو قديدٍ أو لحمٍ) ، أو هي (قِطَعُ لَحْمٍ صغار توضع في القدر بماء كثير فإذا نضج ذُرَّ عليه دقيق)(١٠١) ، وقيل في وصفها غير ذلك(١٠٢) ، فاتّهمهم بأنّ شَرَهَهُمْ ولَقْمَهُمْ من الخزير ثم استغراقَهُمْ في النوم بعد شبعهم منه هو الذي ألهاهم عن الزبير وإخوته وأهله الذين ، على النقيض منهم ، لم تَغْمُضْ لهم عين . ولا غرو فهم معروفون بالنهم لاسيما حين يحيطون بمائدة الخزير :

هلاّ سألت مجاشِعاً زَبَد اسْتِها أَيْنَ الزُّبَيْرُ ورَحْلُهُ المُتَمَزَّعُ ؟
أجَحَفْتُمُ جُحَفَ الخَزِيرِ ونِمْتُمُ وبَنُو صَفِيَّة لَيْلُهُمْ لا يَهْجَعُ ؟
وُضِعَ الخَزِيرُ فَقِيلَ : أَيْنَ مُجَاشِعٌ ؟ فَشَحَا جَحَافِلَهُ جُرَافٌ هِبْلَعُ(١٠٣)

ويكرر تقريعهم على التفريط في جنب الزبير ، وقلَّةِ مبالاتهم بما جرى له فقد شبعوا من (خزيرهم) فغطُّوا في السبات بينما لم تذق عيون نساء الزُّبير طعمه :

تعشَّوْا مِنْ خَزِيرِهِمُ فناموا ولم تَهْجَع قَرَائِبُه انْتِحابا(١٠٤)

وهم بِطاءُ الحركة ، حين استصرخهم الزّبير لم يحفِلوا باستصراخه ، بل إنهم لم يحلُّوا حُبَاهُمْ دلالة على المسير لِغَوْثِهِ ، ولو دعوتهم لِلُقَمِ الخَزير لثاروا إليه سراعاً :

ودَعَا الزُّبَيْرُ فما تَحَرَّكَتِ الحُبَى لو سُمْتَهُمْ جُحَفَ الخَزِير لَثَارُوا(١٠٥)

وتعيير جرير لمجاشع بأكل الخزير كثير في شعره ، وقيل في سبب تعييرهم به أن ركباً

منهم مرُّوا برجل اسمه شهاب التغلبي فمدَّ إليهم ، وهم على رواحلهم ، خزيرةً ، فجعلوا يأكلون وهي تسيل على لحاهم[١٠٦] . وليس جريرٌ الوحيدَ الذي عيَّرهُم بها فقد ذكر ابن قتيبة أن مجاشِعاً وقريشاً كانتا تعيَّران بالخزير[١٠٧] .

ويؤكد أن المجاشعيين شديدو الجبن فقلوبهم كالقصب فراغاً ، ولذلك غرُّوا جارَهم وخاسوا بِعَقْدِهِ ، فيا لَلْجَار المُضَيَّع من جار كريم !

وَمُجَاشِعٌ قَصَبٌ هَوَتْ أَجْوَافُـهُ غَرُّوا الزُّبَيْرَ ، فأيَّ جَارٍ ضَيَّعُوا[١٠٨]

ويبدي التحسّر الشديد على ذلك القتيل الذي ضمه جدث في وادي السباع ، وتكراره ذكر اسم الوادي ، كما لا يخفى ، ليس بلا مغزى ، فيؤكد أن الرَّزِيَّةَ بفقده لا رزية مثلها ، فإن نبأ مصرعه نبأ عظيم ، هزَّ قلوب المؤمنين بل هزّ حتى سور المدينة وجبالها . وقد شبع بنات الزبير من النحيب عليه والعويل ، لكن لا يجدي البكاء ولا العويل :

إنّ الرَّزِيَّـةَ مـن تضمَّـنَ قَبْـرَهُ وادي السباع ، لكلِ جَنْبٍ مَصْرَعُ
لمّا أتى خبر الزُّبير تـواضَعَتْ سُورُ المَدينةِ والجِبَالُ الخُشَّعُ[١٠٩]
وبكى الزُّبَيْـرَ بَنَاتُـهُ في مَأْتَـمٍ ماذا يَرُدُّ بُكَاءَ من لا يسمع ؟![١١٠]

ويسخر منهم لعدم انتصارهم للزبير من (الأجارب) وهم قوم ابن جرموز ، وبالإضافة إلى ذلك يرميهم بالخسّة والدناءة لأنهم أخذوا ما ترك المغدور به في مزاودِهِ ورحاله من بقايا طعام فأكلوه ، فحتى إذْ لم يَحْمِلوا الأمانَةَ لم يَعِفُّوا عن أَدْنَأ الطَّمَع . ويشبّههم في الجبن بعدد من طير الحُبَارَى في رملة قد أصابها مطر هوى إليهنَّ صَقْرٌ :

قَتَل الأَجَارِبُ ، يافَرَزْدَقُ ، جارَكُمْ فكلوا مَـزَاوِدَ جَارِكِـمْ وتَمَتَّعُـوا
أحُبَارَيَـــاتِ شَقَائِـــقٍ مَوْلِيَّــــةٍ بالصَّيِّفِ صَعْصَعَهُنَّ بَازٌ أَسْفَعُ[١١١] ؟

ويعود إلى تعييرهم بعدم القيام بأدنى حركة لنصرة الزبير ولو كانت مجرد (حلّ الحبوة) لما قد تُشْعِر به من تأهُّب لإجابة الداعي :

قُتِل الزُّبَير وأَنْتَ عَاقِدُ حُبْـوَةٍ تَبًّا لِحُبْوَتِكَ التي لم تُحْلَـلِ[١١٢]

ويؤكّد بالتكرار أنهم غرُّوا الزبير و لم يفوا بعقدهم معه ، ويشبههم بثيران حرثٍ لَهُنَّ خُوارٌ ، ويشبه أباهم بثور عليل !

غرُّوا بِعَقْدِهِمُ الزُّبَيْرَ كَأَنَّهُمْ أَثْوَارُ مَحْرَثَةٍ لَهُنَّ خُوَارُ(١١٣)
وما حَافَظَتْ يَوم الزُّبَيْر مُجَاشِعٌ بَنُو ثِيلِ خَوَّارٍ يُداوَى بِحَرْمَلِ(١١٤)

ويبرأ ، في موضع آخر ، من مجاشع ، ويدعوهم ساخراً إلى عدم حمل الأسلحة (ألقوا السيف) فليسوا لذلك بأهل لأنهم لم يعطوها حقها ، ويطلب منهم أن يحملوا عوضها الحقائب النسوية (العِياب) لأنهم أشبه بالنساء منهم بالرجال . ويصفهم بأنهم (عبيد) وأنهم غرّوا صاحب دم كريم أضاعوه فانتهب رحله ومتاعه ، وكانوا على جياد نشطات تجاذبهم الأعِنَّة لكنهم تقاعسوا عن الانطلاق عليها انتصاراً له :

أَجِيرانَ الزُّبَيْرِ بَرِئْتُ مِنكم فأَلْقُوا السَّيْفَ واتَّخِذُوا العِيابا
لقد غَرَّ القُيُونُ دَماً كَرِيماً وَرَحْلاً ضاعَ فَانْتُهِبَ انْتِهَابَا
وقد قَعِسَتْ ظُهورُهُم بِخَيْلٍ تُجَاذِبُهُمْ أَعِنَّتَهَا جِذَابَا
عَلاَم تَقَاعَسُونَ وَقَدْ دَعَاكُمْ ؟ أَهَانَكُمُ الّذي وَضَعَ الْكِتَابَا(١١٥)

وحسبنا هذا القدر من حديث جرير عن المسألة الزبيرية التي استأثرت بأوفر قدر من حديثه عن الجوار بصفة عامة فطغت على ما عداها من أمور(١١٦) .

وهي كافية لرسم صورة للنظرة العربية السائدة في العصور الإسلامية المبكرة عن الجوار من خلال شعر هذا الشاعر ، إلا أن ممّا يزيد تلك الصورة جلاء الوقوف ، ولو عابراً ، عند جانب واحد من جوانب الحوار لم يكن له حظّ في تلك الصورة هو « النظرة إلى من لا يستجير بأحد ، ومن هو ـ بخلاف ذلك يكثر الاستجارة بغيره » :

إذا كانت إجارة المستجير عرفاً مسيراً عليه ، وأمراً محموداً رامزاً إلى عزّة المُجير ومَنَعَتِه وبأسه وقدرته على الارتباط الوثيق برباط الكلمة ، كما هو معروف ، وكما تجلّى مما مضى ، فإن الاستجارة أمارةُ وَهْنٍ يلجأ إليها الذليل الذي ليست له عَضُد . ولهذا افتخر مفتخرون ومدح مادحون بعدم الاستجارة ، وهجا هاجون بكثرتها . وكان شاعرنا من أولئك المفتخرين فقد أكد أنّ قومه ، لمنعتهم وعزّتهم ، يبنون بيوتهم قريباً من أعدائهم وفي الأماكن البارزة لهم لقلّة مبالاتهم بهم ، وهم أقوى من أن يستجيروا :

نَبْنِي على سَنَنِ العَدُوّ بُيوتَنَا لا نَسْتَجِير ولا نَحُلّ حَرِيدا(١١٧)

وهم يمنعون أنفسهم ولا يحتاجون إلى محالَفةٍ أو مجاورةٍ ، وإبلهم لا تستجير بغير أهلها ، وذلك كناية عن امتناعهم عمن يروم أذاهم ، وفيه أيضاً تعريض بالفرزدق

لاستجارته ببكر بن وائل من زياد بن أبيه لمّا غضب عليه وطَلَبَهُ :

• النَّازِلون الْحِمَى لَمْ يُرْعَ قَبْلَهُمْ والمانعون بلا حِلْفٍ ولا جار[١١٨]

• لنا إِبِلٌ لم تَسْتَجِرْ غَيْرَ قَوْمِها وغَيْرَ الْقَنا صُمّاً تُهَزُّ عَوامِلُهْ[١١٩]

ومدح جرير قيساً بأنها تجير سواها ولا تستجير بأحدٍ فهي أمنع من ذلك[١٢٠] .

وذمَّ العباسَ بن يزيدَ الكِنديَّ لما نَصَر بني نمير بعد أن هجاهم جرير ، وعيّره بأشياء منها كثرة استجاراته بالقبائل لِذُلِّهِ ، فهو يوماً مستجيرٌ بفَزَارَةَ ويوماً بِكِلاب ، ليتقوّى بهم من ضعف :

ويومـاً في فَــزارة مُسْتَـــجِيراً ويوماً نَاشِداً حِلْفاً كِلابـا[١٢١]

كما عيّر مَهْجُوِّيه الدَّائمين مجاشِعاً بالشيء عينه ، ففي حين أن الله أخزاهم بعدم غيرتهم على المحارم ، وعدم وفائهم لمن يجيرون ، هم كثيرو الاستجارة ، لا يكاد يمضي نهار دون أن يستجيروا بأحد ، فهم دائماً متفرقون ملتمسون لمن يؤازرهم وينصرهم تفرق السهام التي تمزقت كنانتها فانتثرت :

أَلم تَرَ أَنَّ اللهَ أَخزَى مُجاشِعاً إذا ذُكِرَتْ بعد البلاء أمُوُرها ؟
بأَنَّهُــمُ لا مَحْــرَمٌ يَتَّقُونَـــه وأن لا يَفِي يوماً لِجَارٍ مُجيرُها

......

ولا يَعْصِمُ الجيرانَ عَقْدُ مُجَاشعٍ إذا الحرب لم يَرْجِعْ بصُلْحَ سَفِيرُها
أفي كل يوم تَسْتَجِيرُ مُجَاشِعٌ تَفَرُّقَ نَبْلِ الْعَبْد أَوْدَى جَفِيرُها[١٢٢]

• حواشي وتعليقات •

(١) ينظر ديوان الحطيئة ، تحقيق نعمان أمين طه (القاهرة : شركة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م) ، ٤٢ ؛ ونقائض جرير والفرزدق ، (بريل : ليدن ، [١٣٢٦ - ١٣٢٧هـ]/١٩٠٨ - ١٩٠٩م) ، ٨٢٧/٢ .

(٢) ينظر ديوانه ، الموضع نفسه ، والأغاني لعلي بن الحسين الأصبهاني ، (القاهرة : مصور عن طبعة دار الكتب ، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م) ، ١٥٧/٢ والتي بعدها .

(٣) كان قصير القامة ، ضعيف الفؤاد ، معوج القدمين « ينظر ديوان جرير ، بشرح محمد بن حبيب ، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة : دار المعارف ، [١٣٨٩ - ١٣٩٠هـ]/١٩٦٩ - ١٩٧٠م) ، ١١ .

(٤) وينظر « فن الهجاء وتطوره عند العرب » لإيليا حاوي ، (بيروت : دار الثقافة ، د . ت) ، ٢٩٠ والتي بعدها .

(٥) والفخر والرثاء ، كما هو غني عن القول ، مديح ، إلا أن الشاعر يخصّ بالأول نفسه وقومه ، ويخص بالثاني ميّتاً . وانظر ، إن شئت ، العمدة ، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م) ، ١٤٣/٢ و١٤٧ .

(٦) وينظر مثلاً « تاريخ النقد الأدبي عند العرب » لإحسان عباس ، (بيروت : دار الثقافة ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) ، ١٣٥ .

(٧) ينظر مثلاً الأغاني ، الموضع نفسه .

(٨) ينظر نفسه ، ١٥٨/٢ .

(٩) ينظر الديوان ، ٩٤ . وبنو بهدلة وبنو قريع جميعاً فرعان من عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة ابن تميم . وكان بنو بهدلة أشرف بيت في مضر في الجاهلية ، لكنهم قليلو العدد إذا ما ووزنوا ببني قريع .

(١٠) ينظر نفسه ، ٩٥ .

(١١) *الجُلّة : وعاء من خوص يكنز فيه التمر . وهي « القَلّة » المعروفة في الوقت الحاضر في أنحاء عدة من بلاد العرب .*

(١٢) *المصدر نفسه ، الموضع نفسه ، والأغاني ، ١٨٢/٢ .*

(١٣) *الديوان ، الموضع نفسه .*

(١٤) *المصدر نفسه ، الموضع نفسه .*

(١٥) *ينظر نفسه ، الموضع نفسه .*

(١٦) *ينظر نفسه ، الموضع نفسه .*

(١٧) *نفسه ، ٩٦ ، والأغاني ، ١٨٣/٢ .*

(١٨) *الديوان ، الموضع نفسه ، والأغاني ، الموضع نفسه . وقيل في طريقة اختياره بني قريع قول آخر .*

(١٩) *ينظر حديث الأربعاء ، لطه حسين (القاهرة : دار المعارف ، [١٣٤٤هـ]/١٩٢٥م) ، ١٢٩/١ .*

(٢٠) *تُحلأ : تُمنَع من ورود الماء .*

(٢١) *دجا : من قولهم : « نعمة داجية » أي سابغة . ووردت (دحا) بمعنى « اتّسع وانبسط » .*

(٢٢) *الديوان ، ٩٧ ، والأغاني ، ١٨٣/٢ والتي بعدها . والرَّباء : الفضل والمنّة .*

(٢٣) *ولخبر الحطيئة مع الزبرقان وبني قريع هذا عدة روايات دمجنا بعضها مع بعض في روايتنا السالفة له . ولينظر الديوان ، ٩٠ ــ ٩١ .*

(٢٤) *المصدر نفسه ، ٩٨ ــ ١٠٩ .*

(٢٥) *الأغاني ، ١٨٧/٢ .*

(٢٦) *نفسه ، الموضع نفسه .*

(٢٧) *الديوان ، ٩٨ .*

(٢٨) *نفسه ، ١٠٢ .*

(٢٩) *نفسه ، ١٢١ ــ ١٣٥ .*

(٣٠) *نفسه ، ١٢٨ .*

(٣١) *نفسه ، الموضع نفسه ، العِناج : حبل يُشَدُّ أسفل الدلو ، إذا كانت ثقيلة ثم يشدّ إلى العراقي . والكَرَب : الحبل الذي يشدّ في وسط (عراقي) الدلو أو (الغَرْب) أي « الدلو الكبيرة » ثم يُثَنّى وَيُثَلّث ليكون*

هو الذي يلي الماء فلا يعفن الحبل الكبير . (عن الديوان شرح ابن السكيت ، ص ١٣٤ والتي بعدها بتصرف طفيف) . وفي (الكرب) أقوال أُخَر .

وذلك كله كناية عن شدة الحرص على الشيء وعدم تضييعه ، فالممدوحون يحرصون على الوفاء للجار كما يحرص على الماء في الدلوِ بشدِّهِ بعددٍ من الحبال .

(٣٢) في قوله :

أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البُنى — وإن عاهدوا أوْفَوْا ، وإن عَقَدُوا شَدُّوا

المصدر نفسه .

(٣٣) في قوله :

والموثقون لجارِ البيت إن عَقَـدُوا — ومنهم سابِـقُ الجُلَّـى وداعيها

المصدر نفسه .

(٣٤) في قوله :

لقـد شَدَّتْ حَبَائِـلُ آل لأْيٍ — جبـالي بعـد مـا رَثَّتْ قُوَاهـا

المصدر نفسه ، ١١٧ .

والاستخدام المجازي (للحبل) كناية عن (عقد الجوار) و(شدّه) أو (إرخائه) أو (غَرّه) أي انفلاته من يد ممسكه ، كثير في الشعر العربي القديم ، وإذا أجلنا النظر في ديواني جرير والفرزدق مثلاً نجد أبياتاً تستخدمه في المواضع التالية :

أ ـ في ديوان جرير : ١٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٣١٠ ، ٧٦٠ ، ٩٣٠ ، ٩٣٦ ، ٩٨٣ ، ١٠٠٢ (في موضعين) .

ب ـ في ديوان الفرزدق : ١٩/١ ، ٢٢ ، ١٩٣ ، ٢٤٦ ، ٢٦٧ ، ١٧/٢ ، ١٢٨ ، ١٨٩ ، ٣٢٢ .

(٣٥) الديوان ، ١٣٥ . شُسُب : ضامرات ، عجاف . بلاد الطود : يقصد بها الشام . عارية : سنة باردة مجدبة . حَصَّاء : لا نبت فيها . لم تَتْرِكْ دون الغضى شَذَبا : أي أكلت الشجر ولم تُبقِ إلا العُصِي . والشَّذَب : اللِّحاء . كَرَبَ : كاد ، أوشك .

(٣٦) ينظر العمدة ، ١٠٧/١ .

(٣٧) ينظر طبقات فحول الشعراء ، لمحمد بن سلام الجمحي ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المدني ، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م) ، ١١٦/١ وحاشيتها .

(٣٨) مستوعر : مكان وعر . شاس : مكان غليظ مرتفع .

(٣٩) مَرَيْتُكم : طلبت ما عندكم ، وأصله من مَرَيْتُ الناقة ، أي مَسَحْتُ ضرعها لِتَدِرَّ .

(٤٠) حَوْزي : الحَوْز : السَّوْق قليلاً قليلاً . التَّنْسَاس : السَّوْق الشديد .

(٤١) آسي : الآسي : المُداوي .

(٤٢) الديوان : ٢٨٣ والتي بعدها . وقد قدمنا بعض الأبيات على بعض مراعاة للوحدة الموضوعية وترابط الفِكَر .

(٤٣) نفسه ، ١٨٤ .

(٤٤) نفسه ، ١٦١ . عازب : بعيد . ندي : رطب . والموصوف محذوف (أي في مرعى بعيد رطب) .

(٤٥) نفسه ، ١١٧ .

(٤٦) نفسه ، ١١٩ . نثاها : النَّثا : الكلام في الشخص حسناً كان أو غير حسن .

(٤٧) نفسه ، ٩ . عتيق الحُرَّتين : الحُرَّتان الأُذُنان . وعتقهما أمارة على عتق الجواد .

(٤٨) في قوله :

هـــمُ المُتضَمِّنُـــون على المَنايَـــا بمالِ الجارِ ذلِكُـــمُ الوَفَـــاءُ

(٤٩) نفسه ، ٨١ .

(٥٠) نفسه ، ٨٨ . وصدره : (صبوراً على ما نَابَهُ غَيْرَ قُعْدُدِ) .

(٥١) نفسه ، ٣٢ . مَرِسَ الحَبْلُ : كناية عن عدم الثبات من (مَرِسَ الحَبْلُ يَمْرُسُ مَرَساً) إذا سقط بين البكرة (المحالة) ومحورها أو (قَعْوِها) . وصدر البيت : سما بالجيادِ الجُرْدِ لا متخاذِلٌ .

(٥٢) نفسه ، ٦٨ .

(٥٣) نفسه ، ٢٧٣ . دُسْمُ الثياب : كناية عن عدم العفة ، أو التلطخ بالذنوب والمخازي . لم تضرَّس : لم تُقوَّم وتُثقَّف . يُعْطِي الظُّلامة : يقبل الظلم ولا يمتنع منه لذِلّته . الحُوَّس : الشُّداد . ج حَوْسَاء . عن المصدر نفسه ، ٢٧٤ .

(٥٤) ينظر العمدة ، ١٨٤/٢ . وهو لم يضع جريراً في الحسبان لأنه منهم ، فقد أراد مَنْ مَدَحَهُمْ مِنْ سواهم .

(٥٥) الديوان ، ٦٢ . صَنَعٌ لجارهم : الصَّنَع : الحاذق بالعمل ، ضد الأخرق ، و(صَنَاع) مثلها ، إلا أنها أكثر ما تقال للأنثى .

(٥٦) العمدة ، ٥٠/١ .

(٥٧) ينظر مثلاً تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة : دار المعارف ، [١٣٩٠هـ]/١٩٧٠م) ، ٥٣٤/٤ والتي بعدها ؛ وخزانة الأدب ، لعبد القادر البغدادي ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٦هـ]/١٩٧٦م) ، ٤٣٣/٥ .

(٥٨) الخزانة ، ٢١٩/٤ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ٤٣٣/٥ .

(٦٠) الديوان ، ٢٥٦ .

(٦١) تنظر القصيدة في المصدر نفسه ، ٢٥٦ ـ ٢٥٩ . ومطلعها :

أرَسْمَ الـــدار إذ نزلـــوا الإيَـــادا تُجُـــرُّ الـــرَّامِسَاتُ بـــه قَبَـــاذَا

(٦٢) المصدر نفسه ، ٨٨٥ . القليب المُعَوَّر : البئر التي سُدَّت أعينها فلا ينبع فيها ماء ، وهي كناية عن المهلكة .

(٦٣) نفسه ، ٩٣٠ . عواند : عروق يجري دمها في جانب . وعَصَتْ : ظَلَّ الدم يجري منها ولم يقف دمها أو ينقطع (يرقأ) .

(٦٤) نفسه ، ٨٩٥ .

(٦٥) نفسه ، ١٣٥ . غير ميل : الميل جـ أمْيَل وهو الذي لا يثبت على ظهر الدَّابَّة ، أو يميل على السَّرج في جانب ولا يستوي عليه . وقيل : هو الذي لا سيف معه . وقيل هو الجبان . الرَّهَج : الغبار . مُقْرَبَة : مُدْناة مكرمة ، يعني فرساً . طِرْف : كريم ، أي حصان كريم . سبوح : كأنها تسبح لسرعتها .

(٦٦) نفسه ، ٩٩٢ .

(٦٧) نفسه ، ٨٤٧ .

(٦٨) نفسه ، ١٠٩ .

(٦٩) نفسه ، ٣١٠ .

(٧٠) نفسه ، ٣٥٥ .
(٧١) نفسه ، ٤٩٢ . لا ئهِلْكُمْ : لا ئرْغكُم . رجَّعوا : استرجعوا ، قالوا : إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون .
(٧٢) نفسه ، ٩٤٦ .
(٧٣) نفسه ، ٧٦٢ . رَقَمَات فلج : هما خبراوان إحداهما خبراء ماويّة والأخرى خبراء الينسوعه كما قال ابن حبيب ، المصدر نفسه ، الموضع . وكنى بهما عن المساحات الشاسعة .
(٧٤) نفسه ، ٨٨٣ . الأَنُوق : الرَّخمة ، ويضرب المثل بها في بعد الموطن واستعصاء المنال ، فيقال : « دونه بيض الأنوق » لأنها تبيض في أعالي الجبال الشواهق . ولأن هذا الطائر مستقذر أشرنا إلى العُقاب عوضاً عنه أعلاه ، وكلاهما من ذوات المخلب من الطير تأدباً مع ذلك الصحابي الكريم رضي الله عنه .
(٧٥) نفسه ، ٩٨٣ ، كَنَاج : كَوَعْلٍ . عَطَالَة : جبل منيع في شرقي بلاد العرب . أعصم : ما كان في ذراعيه أو أحدهما من الوعول بياضٌ وسائره أسود أو أحمر والجمع عصم .
(٧٦) نفسه ، ٩١٤ .
(٧٧) نفسه ، ٩٦٠ . تَرَمَّرَتْ : تحركت . جُزَّعٍ : كُسَّر . عوالي : عوالي الرماح ، جـ عالية وهي قدر الثلث مما يلي السّنان .
(٧٨) نفسه ، ٢٠٥ .
(٧٩) شرح ديوان الحماسة ، لأبي على أحمد بن محمد المرزوقي ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) ، ١١٤ والتي تليها .

وانظر عن شيوع أسلوب الموازنة في الشعر الجاهلي : « الهجاء الجاهلي ، صُوَرُهُ وأساليبه الفنية ، لعباس عجلان ، (الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٥٨م [١٤٠٥هـ]) ، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ .
(٨٠) الديوان ، ٤٨٦ .
(٨١) نفسه ، ٤٧٥ . رغوان : مجاشع ، لأنه كان خطيباً كثير الكلام . ضوطر : الضوطر الضخم ، وهو اسم رجل منهم .
(٨٢) نفسه ، ٨٥٨ . المُحَصَّب : موضع رمي الجمار بمنى . ثبير : جبل بمكة . شَبَّ : ترخيم « شَبَّة » يعني شَبَّة بن عقال بن صعصعة زوج جعثن أخت الفرزدق وابْن عَمِّها .
(٨٣) نفسه ، ٩١٤ .
(٨٤) نفسه ، ٩١٣ . لَيِّن : لقب غالب بن صعصعة ، أبي الفرزدق .
(٨٥) نفسه ، ٤٩٢ .
(٨٦) نفسه ، ٥٠٦ . ذو النعال : فرس الزُّبَير الذي قتل عليه .
(٨٧) نفسه ، ٥٥٨ .
(٨٨) نفسه ، ١٠٨ .
(٨٩) نفسه ، ١٠٠٢ .
(٩٠) نفسه ، ١٣٥ .
(٩١) نفسه ، ٢٠٥ .
(٩٢) فن الهجاء وتطوره عند العرب ، ٣٦٦ .
(٩٣) الديوان ، ١٠٩ .
(٩٤) نفسه ، الموضع نفسه .

(٩٥) ينظر مثلاً «كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني» لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَري، تحقيق ف . كرنكو، (حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م)، ٥٨٠ .

(٩٦) ينظر مثلاً الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة : ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م)، ٢٦٧/١ .

(٩٧) وهي طعام من دقيق . وينظر مثلاً «الصحاح» لإسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (القاهرة، ؟، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ٢١٣٤/٥ (س خ ن)؛ وطبقات فحول الشعراء، ١٤٥/١؛ واللسان (س خ ن)؛ والعمدة، ٧٦/١ والتي بعدها .

(٩٨) قال كعب بن مالك :

زعمتْ سَخينةُ أن ستَغلِبُ ربّها   وليُغلَبَنَّ مُغالِبُ الغلاّبِ

ينظر اللسان (المادة عينها) .

وقال خداش بن زهير :

ياشدَّةً ما شَدَدْنا غير مُنْكَرَةٍ   على سخينةَ لولا اللَّيلُ والحَرَمُ

ينظر شعره، صنعة يحيى الجبوري، (دمشق : مجمع اللغة العربية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ٩٣ .

(٩٩) في قوله :

تبيتون في المَشْتى مِلاءً بطونُكُمْ   وجارَاتُكُم غَرْثَى يَبِتْنَ خَمائِصاً

ديوانه، تحقيق وشرح م . محمد حسين، (القاهرة : كلية الآداب [١٣٧٠هـ]/١٩٥٠م)، ١٤٩ .

(١٠٠) ينظر الديوان، ٤٣٩، والحيوان، ٢٥٨/١ .

(١٠١) الخزانة، ٢٢١/١ .

(١٠٢) ينظر المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، (بيروت : مصور عن طبعة بولاق عام ١٣١٦هـ [١٨٩٨م])، ١٤٥/٤ .

(١٠٣) الديوان، ٩١٣ . جَحَفْتُم : جَرَفْتُم الطعام بقوّة . وجُحَف الخزير قِطَعُهُ الكبار؛ بنو صفية : هي أم الزبير صفية بنت عبد المطلب رضي الله عنهما . شحا جحافله : فتح شفتيه، والجحافل في الأصل لذوات الحافر من الحيوان واستعارها للإنسان للتقبيح والتشنيع . جُراف : عظيم الجَرْف، أي اللَّقْم في أكله . هِبْلَع : واسع الجوف .

(١٠٤) نفسه، ٨١٦ .

(١٠٥) نفسه، ٨٦٧ . الحُبَى : جـ حبوة : جِلْسة معينة يشد فيها الجالس ركبتيه بيديه أو بعمامته .

(١٠٦) ينظر الخزانة، الموضع نفسه .

(١٠٧) ينظر المعاني الكبير، ٣٨٥ .

(١٠٨) الديوان، ٩١٣ .

(١٠٩) هذا البيت شاهد نحوي على اكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه . ولهذا أنّث (تواضعت)، ينظر مثلاً الخزانة، ٢١٨/٤ وما بعدها .

(١١٠) الديوان، الموضع نفسه .

(١١١) نفسه، ٩١٤ . شقائق : جـ شقيقة، وهي أرض رملية بين كثيبين . مَوْليّة : أصابها (وَلْيٌ) وهو مطر بعد مطر سابق له . صعصعهنّ : فَرَّقهن . أسفع : أسود في سواده حمرة .

(١١٢) نفسه، ٩٤١ .

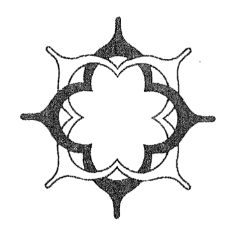
(١١٣) نفسه ، ٨٦٨ .
(١١٤) نفسه ، ٩٤٦ . الثّيل . ذَكَر الجمل والثور .
(١١٥) نفسه ، ٨١٦ .
(١١٦) أثار جرير هذه المسألة ٤٠ مرة ، بينما أثار أمر (الجوار) بما فيه «مسألة جوار الزبير» ٧٥ مرة ، أي أن نسبة تناولها إلى تناول غيرها من موضوعات الجوار هو ٥٣٪ ، يضاف إلى ذلك أنه إذا أثارها أطال القول فيها وفصّله ، وإذا أثار الجوار العامّ مال إلى الاقتضاب التّام .
(١١٧) نفسه ، ٣٤١ . سَنَن العدوّ : قال ابن حبيب : « يقال سُنَن وسَنَن . وهو وجه الطريق ومتنه وظهره » . حَريداً : بيتاً منفرداً . يعني أنهم لا ينزلون في قوم من ضعف وذلّة لما هم عليه من قوة وكثرة . ينظر اللسان (ح ر د) .
(١١٨) نفسه ، ٢٣٥ . وقد يكون معناه أنهم يمنعون سواهم ويحمونه لعزتهم وإن لم يكن حليفاً لهم أو جاراً .
(١١٩) نفسه ، ٩٦٦ .
(١٢٠) في قوله :
ألم تَرَ قيساً ، حين خارتْ مُجاشِعٌ تُـجِير ، ولا تُلْقَى قَبِيلاً يُجِيرها
نفسه ، ٨٨٠ .
(١٢١) نفسه ، ٦٥٠ .
(١٢٢) نفسه ، ٨٨١ والتي بعدها . جَفيرها : الجَفِير : كنانة السهام . أودي : ذهب ، تمزق .

وللمزيد من شعر جرير عن الجوار ينظر فخره بأحد فرسان قومه (شريح بن الأحوص بن جعفر ابن كلاب) (٢٣٨) ، وفخره بقومه (٥١٧ ، و٩١٤ ، و٩٢٤ ، و٨٨٨ ، و٩٥١ ، و٩٩٥) ، ومدحه لعمر بن عبد العزيز (٢٧٦) وللعباس بن الوليد بن عبد الملك (٢٤٧ ، و٦٢٤) ، ولبني ثعلبة (٤٢١) ، ولهشام بن عبد الملك (٢٢٤) ، ولبني نهشل (٨٨٤) ، ولبكر مع هجاء تغلب (١٠١٢) ؛ ورثاؤه لعقبة بن عمار (٤٤٣) ، وللمرّار بن عبد الرحمن بن أبي بكرة مولى النبي ﷺ ومدحه لأبيه وعمه (٧١٩) ، وللفرزدق (٩٣٨) ، وهجاؤه لبني قيس (البراجم من تميم) (٥٠٩) ، وللزبرقان وتعييره بتضييع جاره الحطيئة (٨٣٠) ، ولبني السِّيد لغدرهم بجارٍ لهم (٤٢٥) ، وللفرزدق (٤٧٨ و٢/٩٩٦) ، وللمجاشع (٨٩٧) ، ولغسّان بن ذهل السَّليطي (٨٩٠) ولبني سَليطٍ قوم غسّانَ هذا (٩٠١) .

● المصــــادر ●

- إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، بيروت : دار الثقافة ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .
- الأصبهاني ، علي بن الحسين ، الأغاني ، القاهرة : مصور عن طبعة دار الكتب ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م .
- الأعشى (ميمون بن قيس) ، ديوانه ، تحقيق وشرح م . محمد حسين ، القاهرة : مكتبة الآداب [١٣٧٠هـ] ـ ١٩٥٠م .
- إيليّا حاوي ، فنّ الهجاء وتطوره عند العرب ، بيروت : دار الثقافة ، د . ت .
- البغدادي (عبد القادر) ، خزانة الأدب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة : ١ : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٩هـ] ـ ١٩٧٩م ، ٤ : دار الكاتب العربي ، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م ـ ٥ :

الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٦هـ] ـ ١٩٧٦م .
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة : ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م .
- جرير ، ديوانه ، بشرح محمد بن حبيب ، تحقيق نعمان أمين طه ، القاهرة : دار المعارف ، ١ : [١٣٨٩هـ] ـ ١٩٦٩م ، ٢ : [١٣٩٠هـ] ـ ١٩٧٠م .
- جرير والفرزدق ، نقائضهما ، ليدن ، بريل ، [١٣٢٦هـ ـ ١٣٢٧هـ] ـ ١٩٠٨م ـ ١٩٠٩م .
- الجوهري (إسماعيل بن حماد) ، الصحاح ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، القاهرة : ؟ ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .
- الحطيئة ، ديوانه ، تحقيق نعمان أمين طه ، القاهرة : شركة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م .
- خداش بن زهير ، شعره ، صنعة يحيى الجبوري ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .
- ابن رشيق ، (أبو علي الحسن) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م .
- ابن سلام الجمحي ، (محمد) ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .
- ابن سيده (علي بن إسماعيل) ، المخصص ، بيروت (مصور عن طبعة بولاق سنة ١٣١٦هـ [١٨٩٨م)] .
- الطبري ، (محمد بن جرير) ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، [١٣٩٠هـ] ـ ١٩٧٠م .
- طه حسين ، حديث الإربعاء ، القاهرة : دار المعارف ، [١٣٤٤هـ] ـ ١٩٢٥م .
- الفرزدق ، ديوانه ، بيروت : دار صادر/دار بيروت ، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م .
- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) ، كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني ، تحقيق د . كرنكو ، حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م .
- المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمد) ، شرح ديوان الحماسة ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م .
- ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي) ، لسان العرب المحيط ، بيروت : دار لسان العرب ، (د . ت) .



«نظريَّةُ العناصِرِ الأربعَة»
نظريةٌ عمّرت ألفي سنة

د. جلال شوقي

اشتغل الفكر الإنساني منذ أكثر من ألفي سنة بالبحث عن المكوِّنات الأساسية للكائنات، وتلفَّت الفلاسفة حواليهم علَّ الطبيعةَ تنضُح بأسرارها، فظهرت نظرياتٌ ومفاهيم كثيرة في حضارات متعددة، استقرت في النهاية إلي نظرية العناصر أو الأركان أو الجذور الأربعة وهي:

الماء، والتراب (أو الأرض)، والنار، والهواء.

وقد استأثرت هذه النظرية بفِكْر الإنسان على مدى حضارات عدَّة متعاقبة، منها حضارات الصين والهند والإغريق، كذا الحضارة الإسلامية، ومن عَجَب أنَّ هذه الحضارة الأخيرة قد ورثت هذه النظرية دون جدل أو مناقشةٍ أو تحرٍّ أو تقصٍّ، وإنَّما أخذت بها وكأنها من

المسلَّمات التي لا تقبل الفحص أو التحقُّق، وهذه ولا شك سمَةٌ غريبةٌ على الحضارة الإسلامية التي كان طابعها المميّز إعمال الفكر وتحرِّي الحق، والسعي الجاد في تحصيل المعرفة بمنهج علمي سليم، ولقد فكَّرنا مَليًا في هذه الحالة الفريدة التي تتناقض مع أهم خصائص الحضارة الإسلامية، وقلَّبْنا الأمر على وجوهه المختلفة ولعلَّ ما توصلنا إليه في هذه الدراسة يقدِّمُ تفسيراً مقبولاً لصمُود نظَرية العناصر الأربعة طيلة فترة تزيد على ألفين من السنين.

* المبادئُ الأولى للكائنات *

ذَهَبَ بعض حكماء الشرق الأدنى إلى أن الكائنات ترجع إلى عنصر واحد، إمَّا الأرض أو الماء أو الهواء أو النار، كما نحا البعض الآخر إلى تكوُّنها من عنصرين أو من أربعة عناصر، أو من عدد غير محدود من العناصر، وكان مردُّ هذا كله إلى المشاهدة والنظر إلى العالم المحيط بنا، ونُشير هنا إلى نظرية العناصر في الحضارات القديمة التي تعرَّضت للمبادئ الأولى للكائنات، وهي:

١ ـ حضارة الصين.
٢ ـ حضارة الهند.
٣ ـ حضارة الإغريق.

(١) العناصر في حضارة الصين

يقول كتاب «شُوشِينج» (Shu Ching) وهو كتابٌ صيني كُتِب قبل مولد السيد المسيح بعدة قرون، إن كلَّ كائن لابد وأن يكون مُركبًّا من:

الأرض، النار، الماء، المعدن، والخشب.

هذه كانت المكوِّنات الأساسية في فِكْر الحضارة الصينية القديمة.

(٢) العناصر في الحضارة الهندية

يُشير أ. ج. هُولميارد(١) في كتابه «مؤسسو علم الكيمياء» إلى «أن فكرة أصل المادة وتفسير ظواهرها تعود إلى العالم الهندي الكبير كَانَادَا (Kanada) الذي قال بأن أصل الكوْنِ يمكن ردُّه إلى عناصر أربعة هي:

النور، والتراب، والماء، والهواء.

وليس بصحيح ما يدَّعيه علماءُ الإغريق بأنهم أول من وضع هذه النظرية، بل إن حقيقةَ الأمر أنَّ هذا المفهوم انتقل من الهنود إلى الإغريق».

هذا ويذكر أبو الرَّيْحان البَيْروني (٣٦٢ ـ ٤٤٣هـ) = (٩٧٣ ـ ١٠٥١م) في كتابه «في تحقيق ما للهند من مَقُولةٍ مقبولة في العقل أو مَرْذُوله»(٢):

«... ومن البيِّن أنَّ كلَّ مُركَّبٍ فله بسائط منها يبدو التركيب، وإليها يعود التحليل».

والموجودات الكُلِّية في العالَم هي العناصر الخمسة، وهم على رأيهم: السماء، والريح، والنار، والماء، والأرض.

وتُسمَّى: «مهابوت»، أي كبار الطبائع.

ولا يذهبون في النار إلى ما يُذهب إليه من الجسم الحارِّ اليابس عند تقعير الأثير، وإنَّما يعنون بها هذه الموجودة على وجه الأرض من اضطرام الدخان.

وفي «باج بران» أنَّ في القديم كان الأرض والماء والريح والسماء، وأنَّ براهم رأى شررةً تحت الأرض فأخرجها وجعلها أثلاثا...»

ويشير أبو الرْيحان البَيْروني في كتابه إلى بعض أقوال حكماء الهند في قضية العناصر فيقول(٣):

وقال «بلس» في «سدّهانده»:

إنَّ كلِّية العالَم هي جملةُ الأرض والماء والنار والريح والسماء خُلقت فيما وراء الظُّلمة...»

ويمضي البيروني في موضع آخر فيقول[٤]:

و «آرجبْهَد» يبحث عن العالم ويقول:

إنّه الأرض والماء والنار والريح، وهي كلُّها مُدَّورة، وكذلك يقول «بَسِشْتُ» و «لاَتُ» إنَّ العناصر الخمسة التي هي الأرض والماء والنار والريح والسماء مستديرة، و «براهْمِهْر» يقول إن الأشياءَ الظاهرة المحسوسة تشهدُ لها بالكريَّة، وتنفي عنها سائرَ الأشْكال...»

(٣) العناصر في الحضارة الإغريقية

اشتغل فلاسفةُ الإغريق بالنظر في كُنْه الكائنات ومُكوِّناتها، وذهب القوم في هذه القضية مذاهبَ شتَّى، ونعرض فيما يأتي لأهم النظريات التي طُرحت في هذا الشأن.

١,٣ ـ نظرية طاليس الحكيم (Thales) (٦٢٤ ـ ٥٤٧ ق.م.)

تتلخَّص نظرية طاليس في الأسس الآتية:

١ ـ الماء هو العنصر الأساسي لكلِّ الكائنات، أي أنَّ الماءَ هو السببُ الأول للكَوْن.

٢ ـ الأرض محمولةٌ بالكلِّية على الماء.

٣ ـ يحوي الماء قوةً غريزيةً وروحًا حيَّة، كتلك المتواجدة في حجر المغناطيس بدليل أنَّه يجذبُ الحديد، كذا الكَهْرمان وجَذْبه للقشّ.

٤ ـ كلُّ الكائنات تَكْمُن فيها الآلهة.

٥ ـ المادةُ مُتَّصلةٌ لا فراغَ فيها، وهي قابلةٌ للقسمةِ دون حدٍّ.

٦ ـ الحرارةُ منشؤُها الرطوبة، والموتُ سببهُ الجفاف.

٢,٣ ـ رأى أنَكْسيِمَانْدرُوس (Anaximandros) (المولد سنة ٦١٠ ق.م.)

هو أول من توهَّم وجود أربعة أزواج متضادة للعناصر، أو الأركان الأربعة.

٣,٣ ـ تصوُّر أنَكْسيمِنْس (Anaximenes) (نبغ حوالي ٥٤٦ ق.م.)

ذَهَب هذا الفيلسوف الإغريقي إلى أنَّ الكائنات تعودُ في أصلها إلى الهواء، فتختلفُ بحسب درجة التكثيف والتجفيف، التي تُحدثُها الحركةُ الأزليَّة السرمديَّة، فإن خفَّ الهواء صار ـ في رأيه ناراً، وإن تكاثف تحوَّل إلى ريحٍ، ثمَّ سحابٍ ثمَّ ماءٍ، ثمَّ أرضٍ، ثمَّ حجر.

٣,٤ ـ مَذْهب فيثاغورس المُنتمي إلى «ساموس (Phythagoras of Samos) (المتوفي سنة ٤٩٧ ق.م.)

شكل (١) ـ العناصر الخمسة عند فيثاغورس (القرن السّادس ق.م.) وتمثيلها بالمجسّمات المنتظمة الخمسة.

كان فيثاغورس يعتقد أنَّ للكَوْنِ خمسةَ عناصر أهمها النار، وقد مثَّلها برُباعي السطوح[٥]، كما مثّل الأرض بسُداسي الأوجه[٦] (أي بالمُكعَّب)، والهواء بثُماني الأوجه[٧]، والأثير بمجسَّمٍ ذي اثني عشر وجهًا[٨]، والماء بمجسَّمٍ ذي عشرين وجهًا[٩]، شكل[١٠].

وتُنسب هذه النظرية في بعض المراجع إلى فيلولاس)Philolaos ([٦].

٣,٥ـ نظرية أنْبادُقليس أو أنْباذُوقليس أو بندقليس الصقلّي(Empedocles)[١١](٤٩٢ ـ ٤٣٢ ق.م.)

يُعتبر أنبادقليس مؤسس مدرسة العناصر أو الأركان الأربعة التي لا يُمكن تقسيمُها أو تغييرُها، وهي أصولُ الأجسام جميعها في رأيه، حيثُ يُرجع كُلَّ مادةٍ في منشئها إلى هذه الأصول الأربعة التي يمكن بتمازُجها وتجمُّعها على أشكالٍ مختلفة، وبنسبٍ معينة، أن تنتجَ عنها الموادُ المتباينةُ المظهر والخواص، ولعلَّ تحديد عدد العناصر بأربعة يرجعُ إلى قداسَة هذا الرقم عند فيثاغورس[١٢]، ومنه انتقل إلى مدرسته، فلاغَرْو أن نجدَ الأركان أو العناصر أربعة، والكيفيات أربع، والأخلاط والأمزجة (في الطب) أيضًا أربعة.

FIRE
HOT
DRY
AIR
EARTH
WET
COLD
WATER

This diagram illustrates Empedocles` theory of the element, Each element is made up of two qualities nearest it in the diagram. Fire, for, example, is hot and dry; earth is dry and cold

النّـــار
اليبوسَــة
الحَرارة
الأرض أو التراب
الهواء
البرودة
الركوبة
الماء

العناصر الأربعة : المَاء ، الترَاب ، النَّار ، الهَوَاء

الكَيفيَات الأربَع : البرودة ، اليبوسَة ، الحَرارَة ، الرُطوبَة

(٤) ـ العناصر الأربعة في الحضارة الإسلامية

من مدرسة الإسكندرية ومن بلاد الروم انتقلت نظريةُ العناصر الأربعة ـ عَبْر عمليات الترجمة ـ إلى الأمة الإسلامية، التي أخذت بها وتقبَّلتها دون تغيير أو تعديل، وظلَّت هذه النظريةُ معمولاً بها إلى أن صحا العالَمُ الغربيُّ في القرن الحادي عشر للهجرة = القرن السابع عشر الميلادي على حقيقة أنَّ العنَاصرَ الأربعةَ ليست عناصرَ لا تنقسم، وإنَّما هي مُركَّبات، ونُشير فيما يلي إلى بعض ما وردَ عن الشيخ الرَّئيس ابن سينا في العناصر الأربعةِ، والأمزجةِ الأربعةِ، والأخْلاَطِ الأربعة.

عن العناصر الأربعة يقولُ ابن سينا في أرجوزتِه الألفيَّة في الطب :

تقومُ من مزاجها الأبدان ... أمَّا الطبيعيَّاتُ فالأركان

ماءٌ ونارٌ وثَرَى وَريح ... وقَوْلُ بُقْراط بها صحيح

وعن الأمزجة الأربعة يقول :

إحكامُه يُعينُ في العلاج ... وبعدْ ذَاك العِلْم بالمزاج

يُفرْدها الحكيمُ أو يجمع ... أمَّا المزاج فقُوَاه أربع

ولِينٍ يَنالُ حسَّ اللاَّمِس ... من سُخْنٍ وباردٍ ويابس

وعن الأخلاطِ الأربعة يقول ابن سينا :

مختلفاتِ اللَّون والمزَاج ... الجسمُ مخلوقٌ من الأمْشَاج

ومِنْ دَمٍ ومَرَّةٍ سوْدَاء ... مِنْ بلغَمٍ ومَرَةٍ صَفْراء

هذا ويُشيرُ الشيخ الرئيس ابن سينا إلى خواصِّ العنَاصرِ أو الأركان الأربعة وإلى فائدة كلٍّ منها، فيقول :

«الأرض»

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعُه الطبيعيُّ هو وسط الكلِّ، وهو بارد يابس في طبْعه، ووجودُه في الكائنات وجودٌ مفيدٌ للاستمساك[1] والثَّبات، وحفظِ الأشكالِ والهيئات.

الماء:

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه الطبيعيُّ أن يكون شاملاً للأرض مشمولا للهواء، وهو باردٌ رطب، وهو يتفرَّقُ ويتَّخذُ، ويقْبَل أي شكل كان ولا يحفظه، ووجودُه في الكائنات لتسلسل الأشكال والتعديل، ويفيد اليابس قبولاً للتَّمديد والتَّشكيل، واستفاد منه حفظاً لما حدث فيه من تقويم وتعديل.

الهواء:

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعُه الطبيعيُ فوق الماء، وتحتَ النَّار، وطبعُه حارٌ رطبٌ، ووجودُه في الكائنات لتتخلخل وتلطف وتخفَّ وتستقل.

النَّار:

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه فوقَ الأجرام العنصرية، ومكانُه الطبيعيُّ هو السطح المقعَّرُ من الفَلَكِ الذي ينتهي عنده الكَوْنُ والفساد، وطبعُه حارٌّ يابس، ووجودُه في الكائنات ليُنْضج ويُلطِّف ويمتزج، ويجري فيها بتنفيذه الجوهر الهوائي، وليكسر من بَرْد العنصرين الثقيلين الباردين، فيرجعان من العنصرية إلى المزاجية.

والثقيلان (أرض وماء) أعْونُ في كَوْن الأعضاء، وفي سكونها، والخفيفان أعْوَن في كَوْن الأرواح، وفي تحريكِ الأعضاءِ، وإن كان المُحرِّك الأول هو النَّفْس.

(٥) نظريةُ العناصر وصَنْعةُ الكيمياء

إنَّ نظريةِ العناصر الأربعة نادَت بأنَّ المعادنَ لمَّا كان منشؤُها كلها من الأصول الأربعة ـ وإن اختلفت في كيفيَّات تمازُجِها ونسب تراكيبها ـ فإنَّه يغْدو من الممكن ـ بحسب هذه النظرية ـ تحويلُ المعادن بعضها إلى بعض، وإلى معدني

الذهب والفضة على وجه الخصوص لِمَا لهما من قيمة عند الناس، وهذا القولُ هو ما عُرف باستحالة (أي تَحْويل أو صَيْرورة) المعادن بعضها إلى بعض، وقد سَيْطَرت هذه القضيةُ على أذهان المهتمِّين بالكيمياء آلاف السنين، وهي التي سمّاها العربُ «الصَّنعةَ» أو «الصَّنعةَ الإلهيَّة»، كذا «الحكمة» و «الحكمة الإلهية»، وقد انقسم القومُ حيال هذه النظرية ـ في الحضارة الإسلامية العربية ـ ما بيْن مؤيِّدٍ ومُنْكِرٍ.

وتقول نظريةُ العناصر الأربعة إنَّ هذه العناصر هي عناصرُ مستقلة في حدِّ ذاتها وأنَّها ليست أخلاطًا من أشياء أخرى، وأنَّها تدخُل في تركيب جميع المواد، وأنه ليس لأحدٍ من هذه العناصر الأربعة الغَلَبَة على غيره، وإنَّما هي جميعُها في نَفْسِ المنزلة منَ الأهمية، وهي وإن لم تكن متطابقةً مع المتعاكسات الأربع: البرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة، فهي على أقل تقدير شديدة الارتباط بها، فبينما يرتبط عنصرا النار والهواء بالحرارة والجفاف، يرتبط عنصرا الماء والأرض بالبرودة والرطوبة، وهذه المتعاكسات الأربع هي التي عُرفت فيما بعد «بالكيفيَّات الأربع».

وبحسب هذه النظرية فإنَّ العناصر الأربعة تتركَّب كلٌّ منها من جزئيَّات صغيرة يمكن أن تمتزج مع جزئيَّات العناصر الأخرى، دون أن يحدثَ تداخلٌ بينهما، وتتكوّن المواد بخَلْط أو فصْل هذه الجزئيات التي تحتفظ ـ في المُجَمَّع ـ بسِمَاتِها المميّزة، ويمكن فصْلِ أي من الجزئيَّات من المُجَمَّعِ مرة أخرى، وتختلف النِّسب في المجمَّع بحسب الصُّدْفَة، وهو ما يؤدي إلى تعدُّد الفروق النوعيَّة بين المواد.

هذه تصوُّرات ونظريَّات ومذاهب شتَّى في طبيعةِ تركيب المادة، انقسم حيالها الفلاسفةُ والعلماء وتفرَّقوا شيعًا وأحزابا، فمنهم من أخذ بنظرية العناصر أو الأركان أو الأصول الأربعة، وهي النظرية التي نادى بها أنبادوقليس، ومنهم من فضَّل الأخذ بفكرة تعدُّد العناصر التي لا يحدُّها حدّ، كما اتّجه البعض الآخر إلى أنَّ المادة متَّصلة، بينما ذهبت فئةٌ إلى أنَّ المادة قد تكون مُكَوَّنة من جزئياتٍ

منفصلةٍ تُبَاعِد بينها فَراغَات.

من هذا الخضمّ من الأفكار والتخيُّلات المتباينة حازت مدرسة العناصر الأربعة قَصَب السَّبق، وقُدِّرت لها الغَلَبَةُ، وهي المدرسةُ التي أخذ عنها علماء العرب والمسلمين واتَّبعوها، وأحاطوها بالتبجيل والتسليم والانقياد، وخَلَعوا عليها ثوب التَّصديق والتأمين، وياليتهم لم يفعلوا ذلك، وأخضعوا هذه الأفكار - كما أخضعوا غيرها من المذاهب - لإعمال الفِكْر المتحرِّر، والنَّظَرِ الثَّاقب.

(٦) أفول مدرسة العناصر الأربعة.

هَيْمنت نظرية العناصر الأربعة على الفلاسفة وعلى المشتغلين بالكيمياء في الحضارات المتعاقبة حتى منتصف القرن السابع عشر للميلاد عندما دحضَها العالِم روبرت بُويل (Robert Boyle)، الذي عاش في الفترة من سنة ١٦٢٧م حتى سنة ١٦٩١، وأثْبَت أنَّ الأركان الأربعة: الأرض والماء والهواء والنار ليست عناصر لا تنقسم وإنَّما هي مركّبات، وكان ذلك إيذانًا بأفول مدرسة العناصر الأربعة التي كان رائدُها أنبادوقليس الذي لُقِّب بأبي الكيمياء الإغريقية.

ويُعتبر روبرت بُويل أول عالِمٍ كيميائي بالمفهوم العصري، حيث إنه انتقد النظريات القديمة لصنعة الكيمياء (Alchemy)، ويُعدّ كتابه الموسوم «الكيميائي المدقّق»[١٣] حدًا فاصلا بين صنعة الكيمياء (Alchemy)، وعِلم الكيمياء (Chemistry) وقد أثبت بويل - بطريق التَّجريب - أن الماء والتراب والنار والهواء ليست عناصر بل مركّبات، وهو أوّل من أدْخل مفهوم «التحليل» (Analysis) في مجال الكيمياء وقد فرَّق بين الأخْلاط والمُركَّبات، كما أنَّه توسَّع في دراسة الغازات ولا سيَّما الهواء.

(٧) العناصر وآياتُ الخَلْق

تشهد أعمالُ علماء العرب والمسلمين على أنهم أخذوا نظرية العناصر ممن سبقهم من أمم وحضارات، وكانت هذه النظرية موضع قَبُول غير مشروط، حيث لا نَلْقى أثراً لنقاش احتدم بسببها، أو شُبْهَة حامَت حولها، أو خصومة قامت من

جرّائها، بل إن هذه النظرية عُوملت معاملة المُسلَّمات، والفَرَضيَّات المَقْبُولات، وهو منهج مخالفٌ تماما لنهج الحضارة الإسلامية الذي أخضع كل شئ للدرس والتحصيل، والشرح والتفصيل، والنقد والتأصيل، فلم يُفلت كتابٌ من هذا التدقيق والتمحيص، وكفى بنا مثلاً على ذلك ترجمات كتاب الأصول لأقليدس وتحريراته، وكذا مُصادَرَاته، فكيف بنا والأمر على هذا النحو من الحرص والتقصّي نلْقَى نظريةً هامة تخصُّ تكوين المادة تبتلعها الحضارة الإسلامية بغير عناء، بل وتهضمها دون مشقة، إنّه ولا شك أمرٌ يثير العجب ويدعو إلى الدهشة، وكأنَّ هناك إحجامًا خفيًا عن الولوج في هذه القضية، ومناقشة هذه النظرية، ولعلَّ تفسيري لهذا الموقف الفريد يَكْمُن في ورود ذِكْر العَناصر في آيات الخَلْق الواردة في القرآن الكريم، حيث تَرِدُ الكلمات الآتية:

١ ـ ماء،

٢ ـ تراب، طين، صَلْصَال، حَمَأ، أرض،

٣ ـ نار، مارج، دخان،

٤ ـ ريح، رياح، حساب.

وهي بارتباطها بخَلْقِ الله للكائنات منها، وتصريف أمورهم بها، قد تكون قد اكتسبت مناعةً وأحرزت وجاءً يحميها من الخَوْضِ فيها، باعتبارها «عَناصر خَلْق»، ونسوقُ فيما يلي بعضًا من آى الذكر الحكيم التي تَرِدُ فيها الكلماتُ الدالّـة على العناصر وقد اقتصرنا على الآيات المتعلّقة بالخَلْق والتّصريف.

الماء (٥٩)* تراب (٨)* طين (١١) صَلْصَال (٤) الأرض (٤٥١) نار (١٢٦) دخان (٢) ريح (١٤) الرياح (١٠)

الماء (٥٩) *

﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾	البقرة – ٢ : ٢٢
﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾	البقرة – ٢ : ١٦٤
﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾	الأنعام – ٦ : ٩٩
﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾	هود – ١١ : ٧
﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾	إبراهيم – ١٤ : ٣٢
﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾	النحل – ١٦ : ٦٥
﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾	الأنبياء – ٢١ : ٣٠
﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾	الحج – ٢٢ : ٥
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾	النور – ٢٤ : ٤٥
﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾	العنكبوت – ٢٩ : ٦٣
﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾	الروم – ٣٠ : ٢٤

تراب (٨) *

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾	آل عمران – ٣ : ٥٩
﴿أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾	الكهف – ١٨ : ٣٧
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾	الحج – ٢٢ : ٥
﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾	الروم – ٣٠ : ٢٠
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا﴾	فاطر – ٣٥ : ١١
﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾	غافر – ٤٠ : ٦٧

* عدد مرات ورودها في القرآن الكريم.

طـــين (١١)

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ الأنعـام – ٦ : ٢

﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ الأعراف – ٧ : ١٢ / ص – ٣٨ : ٧٦

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ المؤمنون – ٢٣ : ١٢

﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ السجدة – ٣٢ : ٧

﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ الصافات – ٣٧ : ١١

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ ص – ٣٨ : ٧١

﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ الإسـراء – ١٧ : ٦١

صلصـال (٤)

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ الحجـر – ١٥ : ٢٦

﴿إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ الحجـر – ١٥ : ٢٨

﴿قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ الحجـر – ١٥ : ٣٣

﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ الرحمـن – ٥٥ : ١٤

الأرض (٤٥١)

﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ يـس – ٣٦ : ٣٦

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ﴾ هـود – ١١ : ٦١

﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ﴾ النجم – ٥٣ : ٣٢

﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ الملك – ٦٧ : ٢٤

﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ نـوح – ٧١ : ١٧

﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ كُلُوا۟ طـه – ٢٠ : ٥٣، ٥٤، ٥٥

﴿وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ٥٤ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ﴾

نـــــــار (١٢٦)

﴿قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾ الأعـراف – ٧ : ١٢
ص – ٣٨ : ٧٦

﴿وَٱلۡجَآنَّ خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ الحـجـر – ١٥ : ٢٧

﴿وَخَلَقَ ٱلۡجَآنَّ مِن مَّارِجٖ مِّن نَّارٖ﴾ الرحمن – ٥٥ : ١٥

دخــــــان (٢)

﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ فُصّلت – ٤١ : ١١

ريــــــح (١٤)

﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةٗ تَجۡرِي بِأَمۡرِهِۦٓ﴾ الأنبياء – ٢١ : ٨١

﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ﴾ سـبـأ – ٣٤ : ١٢

﴿فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجۡرِي بِأَمۡرِهِۦ رُخَآءً حَيۡثُ أَصَابَ﴾ ص – ٣٨ : ٣٦

الريــــاح (١٠)

﴿وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ البقـرة – ٢ : ١٦٤

﴿وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَسۡقَيۡنَٰكُمُوهُ﴾ الحـجـر – ١٥ : ٢٢

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَيَبۡسُطُهُۥ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ الــــروم – ٣٠ : ٤٨

﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ فـاطـر – ٣٥ : ٩

﴿فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ الجـاثيـة – ٤٥ : ٥

خـــاتمـــــــة

لعلّنا بهذه الدراسة نكون قد بيَّنا نشأة نظرية العناصر وتطورها عبر حضارات الصين والهند والإغريق، ونكون قد أوضحنا كيفية أخذ الحضارة الإسلامية بها، ثم أُفول هذه النظرية تماما في القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي، وذلك مع نشوء علم الكيمياء، وعسى أن نكون قد قدَّمنا تفسيراً مقبولاً لتسليم علماء العرب والمسلمين بصَّحة نظرية العناصر الأربعة، وذلك استنادا إلى ورود هذه العناصر مرتبطةً بأمور وكيفيات الخَلْق والتَّصريف في بعض آي الذكر الحكيم، مما قد كان له الأثر الحاسم في إحجام المسلمين - بغير حق - عن التصدّي لهذه النظرية ومناقشتها.

الهـــــوامـــــــش

(١) لعله يقصد: التماسك والرابط.

(١) .E.J. Holmyard: "Makers of Chemistry," Oxford 1964.

(٢) طبعة مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن بالهند، سنة ١٣٧٧هـ= ١٩٥٨م، السلسلة الجديدة ــ رقم ١١، أعادت طبعه بالتصوير دار «عالم الكتب» ببيروت، صفحة ٣١.

(٣) نفس المرجع السابق، صفحة: ١٨٢.

(٤) نفس المرجع السابق، صفحة: ٢٢٣.

(٥) *Tetrahedron*

(٦) *Hexahedron*

(٧) *Octahedron*

(٨) *Dodecahedron*

(٩) *Icosahedron*

(١٠) *J, R. Partington : " A History of Chemistry ", London 1970, Vol. I. P. 13*

(١١) هو:
Empedokles of Akragas : (Agrigentum in Sicily)

(١٢) يدعوى أن العدد ٤ يساوي مجموع قاسميه، ويساوي حاصل ضربهما في آن واحد (٢ + ٢ = ٤ = ٢ X ٢).

(١٣) " The Sceptical Chymist "، وقد ظهر حوالي سنة ١٦٦٠م.

الحب العذري

بين

الشاعر عروة بن حزام (في النونية)
والشاعر قاسم بن محمد بن عبد الوهاب الفيحاني

د. فضل بن عمار العماري

وبعد فما زال الشعر النبطي بعيداً عن متناول البحث العلمي الذي يسلط الأضواء على دقائق فنية، وموضوعية معينة، يمكن أن تستثمر للكشف عن مسائل شائكة تناولها الأدب القديم وكانت على خط متوازٍ في التفكير والرؤية مع روح ونظرة شعراء النبط. ومن الحق أن نقرر أن بعض الدراسات في هذا الميدان قد تلمست بعض تلك الوجوه، إلا أنها على كمّها محدودة، ومشتتة الأهداف. ولعل السعي في تحقيق، ونشر القدر الممكن من شعر فترة ما قبل الخمسينيات من هذا القرن ـ حيث من المتوقع أن يكون الإنتاج محتفظًا بروحه ومنهجه ـ قد يساعد على توفر مادة كافية للمقارنة، والدرس مع التوجيه للتعمق في الخصوصية والدقة.

ومن هنا فقد اتخذ هذا البحث من شخصيتين بارزتين في هذين

الأدبين، الأدب القديم ويمثله ابن حزام، والأدب النبطي ويمثله محمد بن عبد الوهاب الفيحاني، بوصفهما ممثلين لتيار واحد هو التيار العذري، وسيلة للتعرف على حقيقة ذلك التيار وواقعية ممثليه. خصوصًا وقد تعرض الشعر العذري إلى حملات من التشكيك والافتراضات المجانبة في كثير من جوانبها للوقائع والاحتمالات.

إن شاعرنا المعاصر هو محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الوهاب الفيحاني. وقد أشار إلى نسبه ذاك فقال[١]:

قيل يحرّك من بقلبه جماده
من قول ابن قاسم سليل ابن فيحان

ولد شاعرنا في الفويرط شمال قطر في حدود سنة ١٣٢٥هـ، وتوفى عام ١٣٥٣هـ[٢].

أما عروة بن حزام. فهناك رأيان حول عصره. أحدهما يقول: إنه عاش في الجاهلية، وأدرك خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد قالوا: إن عمر قال «لو أدركت عفراء وعروة لجمعت بينهما»[٣].

والرأي الآخر يقول: إنه عاش حتى فترة معاوية، اعتماداً على رواية النعمان بن بشير حيث يقول: «بعثني عثمان أو معاوية مصدقًا لبني عذرة، فصدّقتهم، ثم أقبلت راجعًا، فإذا أنا ببيت حريد ليس قربه أحد، وإذا رجل بفنائه مستلق على قفاه، لم يبق منه إلا جلد وعظم، فلما سمع وجسي، ترنم بصوت حزين:

جعلت لعراف اليمامة حكمه

فقلت له: «أنت عروة ؟» قال: نعم، قلت: صاحب عفراء ؟ قال: نعم[٤].

ويبدو أن الرأي الثاني هو الصواب ؛ لأنه يبعد أن يقول عمر ذلك لانصرافه رضي الله عنه إلى أمور جدية، ومسائل أهم من علاقة فردية لا تمس أمور المسلمين. والأمر الآخر هو أن العذرية كما نشهدها عند الشعراء العذريين ؛ كالمجنون وجميل بثينة، وقيس بن ذريح، لم تكن معروفة في العصر الجاهلي.

هنالك مثلا قصة عبد الله بن جدعان(٥)، ولكنها لا تشبه حب هؤلاء . ومن ثم فإنه يبدو أن حديث النعمان ابن بشير يتوجه إلى عصر معاوية وليس كما ذهب إليه أحد الباحثين من أنه في زمن الخليفة الراشد عثمان بن عفان(٦)، على الرغم من أن (أو) كانت هي المسؤولة عن ذلك ؛ ذلك لأن معاوية كان يستغل دهاءه في إشغال زعماء الأنصار بقضايا مثل جمع الصدقات، وقد وضح ذلك ابن قتيبة، حينما نسب إلى معاوية قولاً شبيهاً بما نسب إلى عمر رضي الله عنه في الجمع بين عروة وعفراء(٧).

وعلى هذا فإن زمن عروة قد اندرج في زمن الشعراء العذريين من أمثاله.

وعلى العموم، فإنه من المستبعد جداً أن تكون شخصية عروة، هذه الشخصية المتهالكة المحطمة، قد وجدت في مجتمع الجاهلية. فلقد كان الشاعر الجاهلي يستخدم القوة من أجل الحصول على المرأة، وكان الرجل الذي يحظى بحب المرأة هو الفارس الشجاع كما هو معروف من قصة عنترة بن شداد وابنة عمه عبلة. ولذلك كانت المرأة تحاط بحراسة شديدة.

كما عبر عن ذلك علقمة الفحل في قوله:

منعمة لا يستطاع كلامها   على بابها من أن تزار رقيب(٨)

ومن ثم فحب المرقش وابن جدعان وغيرهما حب كان التيار الجنسي هو الدافع الرئيسي وراءه، وكان الإخفاق في الحصول على الجنس قد انعكس على نفسياتهم وإنتاجهم الشعري.

أما الحالات العذرية في العصر الجاهلي فهي حالات الرحيل، حيث يعبر الشاعر عن آلامه وأحزانه بعد أن انتزعت منه محبوبته وغادر بها أهلها إلى غير رجعة، فمن ذلك قول بشر بن أبي خازم:

تعنى القلب من سلمى عناء   فما للقلب إذا بانت شفاء
هدوءا ثم لأياما استقلوا   لوجهتهم وقد تلع الضّحاء
وآذن أهل سلمي بارتحال   فما للقلب إذا ظعنوا عناء(٩)

وكما قل الشماخ

وكـادت غـداة البين ينطـق حرفهـا
بما تحت مكـنون من الصـدر منشـرح [١٠]

وقد يرد إلى الذهن أسماء شعراء أحبوا مثل المرقش والمتنخل[١١]. ولكن هذا الحب مهما كانت صفته هو غير الحب العذري الذي عرفناه فيما بعد، فهل يحق لنا أن نصف المرقش بالعذرية وأن نضمه إلى العذريين وهو الذي يقول:

ورب أسيلـة الخـديـن بـكـر   منعمـة لـهـا فـرع وجيـد
وذ أشـر شتيـت النبـت عـذب   نقـي اللـون بـراق بـرود
لهـوت بهـا زمـانـا من شبـابـي   وزارتها النجائـب والقصيـد[١٢]

هذا الشعر لا يختلف في صراحته عن امرئ القيس. وإنه حقا لمن المؤكد أن المرقش وغيره تحرقوا وتعذبوا في علاقاتهم بمحبوباتهم، ولكن كل ذلك لا يسمح لنا ـ كما انكشف من شعر المرقش ـ بأن نصفه بالحب العذري. فشرط الحب العذري كما هو واضح من حياتهم أن يكون العذاب والألم سابقين عليه، وباستثناء حالة جميل بثينة، فإن وجود حائل من الزواج هو عقدة قصة ذلك الحب. وقد وصف الطبّاع الحب العذري فقال: «هو ظاهرة اجتماعية جديدة بعض الشئ في حياة العرب»[١٣]. كما قال: «لم يعرف العرب الحب العذري، إلا في منتصف القرن الأول للهجرة»[١٤].

وقال الجواري: «الحب العذري ظاهرة اجتماعية إسلامية لم نعرف لها أصلاً في العصر الجاهلي»(١٥).

ولهذا قرر اليوسف بحق أنه «لم يكن من الممكن أن تظهر العذرية في المرحلة الجمهورية (العصر الراشدي)»[١٦].

وعلى هذا الأساس، فإن العذرية لم تنشأ إلا مع الإسلام، ونجد ذلك واضحًا في قول حميد بن ثور الهلالي يصف سَرْحة وكنى بها عن امرأة:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق[١٧]

لقد جاء الإسلام بمفاهيم غير ما كان عليه الجاهليون، وكان مفهوم الحجاب الإسلامي تغييراً نوعياً في العلاقات بين المرأة والرجل. ومع الإقرار بوجود الحجاب في الجاهلية فإن «الحجاب بمعنى قرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال... لم تعرفه المرأة في ذلك العصر»[١٨].

لقد ذهب طه حسين إلى القول عن الشعراء العذريين: «إنهم كانوا في شئ من اليأس والفقر غير قليل.... فقد كانت الحياة المادية عند أهل البادية بعد الإسلام شراً مما كانت عليه قبل الإسلام... في الحياة المادية تبعثه شئ من الأمل في حياة أخرى ليس واضحاً في هذه النفوس الساذجة...»[١٩].

وعند هذه النقطة سيدور حديثنا، إذ لا يهمنا ما يقال عن التأثير الأفلاطوني في الشعر العربي[٢٠].

لقد قلنا إن الإسلام هو الذي هيأ محيط الحب العذري، وهو رأي يذهب إليه باحثون آخرون[٢١]. أما طه حسين ومن يذهب مذهبه، فهم يرجعون السبب إلى الحالة الاقتصادية أو السياسية. إن الحالة الاقتصادية قد تصدق في فترات متأخرة عندما أخذ مركز الدولة الإسلامية يبتعد شيئًا فشيئًا عن الجزيرة العربية، أما في حالة العذريين، فإن ذلك غير صحيح إطلاقا، إذ إن النقلة الحضارية بين الجاهلية والإسلام لم تكن بعيدة خاصة بالنسبة لظروف قبائل شبه حضرية مثل قبيلة بني عذرة، وإن التكيف الاقتصادي أو السياسي مع الوضع الجديد ليس صعباً، وهم يعيشون في مناطق استقرار توفر لهم الغذاء ومرافق العيش الاعتيادية.

ولقد ذهبت جماعة من الباحثين إلى إنكار أن يكون هناك أشخاص عذريين بأعيانهم، وافترضوا أن كل ذلك محض اختلاق، في حين أن طه حسين ذهب إلى إنكار المحبوبات: ليلى، بثينة، وعفراء، فقال: «أكبر الظن أنها لم توجد، وإنما هي المثل الأعلى في الجمال والحب واللين والرقة والدعة وغير ذلك من هذه الخصال التي يتغناها الغزليون»[٢٢].

وهناك كثير من الباحثين يستبعدون أن يموت عاشق من الحب أو يجن ويختلط عقله. ويقول محمد حسن عبد الله عن قصص الحب العذري إنه «بولغ كثيراً فيها فيما تنطوي عليه من ضروب الحرمان وتتخللها الإغماءات وحالات الاكتئاب، وكثيراً ما تنتهي بالجنون والموت»[٢٣]. ثم يقول: «ونحن نستبعد أن تكون هذه القصص تعبيراً مباشراً عن واقع حدث كما ترويه»[٢٤]. بل يقول عن هذا القَصص: «إنه وضع تعبيراً عن حالة مزاجية، تنطوي عليها النفس العربية، وإنه يزدهر حين تصادف هذه الحالة المزاجية في الأزمات ما يزكى فيها خوفها الدفين من الفرح بالحياة واغتنام لذائذها»[٢٥].

وإذا كنا قد اخترنا عروة بن حزام، فلعله الأقدم من بين هذه المجموعة. وإذا كان المفكرون ينكرون شخصية عروة، فقد ذكر عروة في شعر إسلامي ليس ببعيد عن عصر عروة،

قال جميل:

فما وجدت وجدي بها أم واحد ... ولا وجد النهدي وجدي على هند
ولا وجد العذري عروة إذ قضى ... كوجدي ولا من كان قبلي ولا بعدي[٢٦]

وقال الأحوص:

فعروة سن الحب قبلي إذ شقى ... بعفراء والنهدي مات على هند[٢٧]

وقال كثير:

وأصبحت مما أحدث الدهر خاشعا ... وكنت لريب الدهر لا أتخشع
وعروة لم يلق الذي قد لقيته ... بعفراء والنهدي ما أتفجع[٢٨]

وقال جرير:

هل أنت شافية قلبا يهيم بكم ... لم يلق عروة من عفراء ما وجدا[٢٩]

وقال العباس بن الأحنف وهو ممن ينسب إلى الحب العذري:

ما إن صبا مثلي جميل فاعلمي حقا ولا المقتول عروة إذ صبا
لا، لا ولا قبلي المرقش إذ هوى أسماء للحين المحتم والقضا[٣٠]

ولعل في هذا الترتيب الذي وضعه ابن الأحنف ما يبين لنا أزمنة هؤلاء الشعراء: جميل - عروة - المرقش. فجميل شاعر أموي، وعروة في أوائل الدولة الأموية، والمرقش شاعر جاهلي. فعروة إذن، شخصية واقعية ومن الصعب إنكارها. أما إدراج المرقش من ضمن هؤلاء فهو من باب التغليب لشهرته في الحب فقط. وقد رأينا شاعرنا المعاصر محمد بن عبد الوهاب يذكر هو أيضا شعراء محبين نبطيين قبله ويدرج من بينهم شعراء حسيين مثل ابن لعبون وذلك في قوله:

مشيت بما مشى راعي الحريقي وبن لعبون والحزب العشيق
لحاهم غيهم وازوا نشاشي على جمر الغضا راحوا مواشي
تراهم بالهوى دوم غواشي يعضون إليهم في كل وادي
وبن عشبان من قبلي مهاوي دوى به من غرام الحب داوي
مضى ما فاد به طبة مداوي ولا فاد التعوّذ والمسادي[٣١]

وقوله:

ما سمع سالم ولا وطاوع سليم بالهوى والحب يرجمهم رجام

وبعده يقول:

واستغاث من الهوى راعي القصيم وابتلى الناعي على ديم الخزام[٣٢]

وربما استفاد من التراث العربي الأدبي القديم، فذكر بعض شعراء الحب، توبة بن الحمير، وعبد الرحيم البرعي في قوله:

ولكن صابني ما صاب توبة وقبلي بالهوى صاب العقيلي[٣٣]

وقوله:

والهوى قبلي تلف عبد الرحيم　　　واستجار من الهوى عبد السلام[٣٤]

ويبقى بعد ذلك الشعر المنسوب إلى عروة، وأشهر قصيدة له هي النونية التي سنأتي على الحديث عنها ومطلعها:

خليلي من عليا هلال بن عامر　　　بصنعاء عوجاء اليوم وانتظراني[٣٥]

وقد قال القالي عنها: «وقصيدة عروة هذه النونية يختلف فيها الناس في بعض الأبيات ويتفقون على بعضها[٣٦]. وليس غريباً أن تختلط أبيات القصيدة، فقد حفظتها لنا الرواية الشفوية بهذا النحو. والنقطة المهمة هنا هي هل أضيف إلى شعر محمد بن عبد الوهاب شئ على الرغم من أن جزءا منه اعتمد على الرواية الشفوية. وقد انتشر ما عثر عليه من شعره بعد وفاته وتناقلته الألسن في بلاد قطر والبحرين والمملكة العربية السعودية، كما انتشر في عمان[٣٧].

وقد استمعت شخصيا إلى قصائد ينشدها رواة شعبيون لشعر محمد بن عبد الوهاب، ورأيتهم أحرص الناس على« ضبطها واتقانها. وكان أحدهم إذا أخل بجزء من قصيدة ما، بادر الآخر ليصوبه فيعود ذلك إلى الإتفاق معه أو إقناعه. ويدعم هذا الوضع من الرواة الشعبيين، الأبيات الأولى التي أوردها القالي وقال: « فالأول الأبيات المجتمع عليها »[٣٨]. وإذا وضعنا في الاعتداد أن الشعر ينتمي إلى المأثورات الشفاهية ذات النص الثابت على الرغم من السماح بقدر لابأس به من الدمج والجمع والتحريف بسبب عملية التناقل[٣٩] وهو وضع لم يتم في حالة محمد ابن عبد الوهاب لقصر المدة الزمنية الفاصلة بين حياته وفترة التدوين. ومن هنا يذهب بنا الظن إلى أن الأبيات التي قال عنها أبو علي القالي: « وما يتلوها مما يختلف فيه »[٤٠]، هو أبيات إما أن تكون له حقيقة، وإما أنها تداخلت مع أبيات لشعراء غزليين من أمثاله. مما لاحظه على أشعارهم محمد سعيد الدغلي وأرجعه إلى المعاصرة: « فهم يتلاقون ويتناشدون الأشعار ويتفاضلون فيما بينهم ويتساجلون ويتفاخرون ثم لا يتورعون عن أن ينقلوا عن بعضهم بعضاً بطريق

المصادفة أو الخطأ المقصود »[٤١]، ويرجعها إلى « تقارب الشعور »[٤٢].

وليس غريبًا بعد أن تكون قصيدة عروة طويلة نسبيًا (٧٨) بيتًا، فبعض قصائد الفيحاني طويلة أيضا. فقصيدته التي يقول فيها:

على وامن غدا قلبه بهيمه ومن ضيع دليله في عيايه[٤٣]

تبلغ (٦٠) بيتًا. وقصيدته التي يقول فيها:

ماجور ياقلب عن الوصل بقيود ناحيك عن لاما الحبايب بلايا[٤٤]

تبلغ (٥٩) بيتًا. وقصيدته التي يقول فيها:

ياالله يا علم ياخفي كل مضمور يامن على عرشه إله السما صار[٤٥]

تبلغ (٦٦) بيتًا. ويبدو أن الطول النسبي مقبول من شعراء يعانون من ضغط داخلي فيحاولون التعبير عنه. وإذا كان شعر عروة قد روي شفويًا، وهكذا شعر الفيحاني، فقد كان الفيحاني يتميز بمعرفته للكتابة على الرغم من أنه لم يكن مهتمًا بتدوين شعره في سجل واحد والمعتقد أن قصائد كثيرة من شعره ضاعت مسوداتها، وإن وجد كثير من شعره أيضا مسطراً في قراطيس عثر عليها بعد وفاته[٤٦]. ولقد أشار الشاعر نفسه إلى الكتابة في شعره، كما قال:

تفترقي جوفك دواليب الأشعار عامين ما وقف القلم من صريره [٤٧]

وقوله:

ما شفتني أبري القلم للتساطير في ذم بو حشو جلده عشايب[٤٨]

فنحن نستبعد أن تكون أيدي العبث قد تعمدت صنعة أشعار على عروة، وإن تكن ربما اتخذت من المجنون وسيلة تسلية، وجذب للمستمعين والقراء حتى ليقول في الأغاني: «أو قد فرغنا من شعر العقلاء حتى نروي أشعار المجانين[٤٩]،

ذلك لأن عروة ظل بعيداً عن ذلك التناول حسبما تبين الأبيات المختلف عليها، والتي لم تخرج في صياغتها وتركيبها وعاطفتها عن الأبيات المتفق عليها، مما يؤكد سلامتها من عبث القصاصين، وإن بعض ما نحس فيه من خروج على ذلك، إنما يعود إلى ظاهرة التداخل والاختلاط.

فإذا عدنا إلى الأوضاع التي افترضها طه حسين لقبيلة بني عذرة، فإننا سنجد أن هذه الأوضاع، هي الأوضاع نفسها لقبيلة البوكوّارة. فهذه قبيلة ليست بدوية تعتمد على التنقل والترحال، ورعي الإبل، بل هي قبيلة بين بين. هي قبيلة تتمسك بكل الأعراف والتقاليد البدوية، وهي في الوقت نفسه تمارس استخراج اللؤلؤ وصيد الأسماك. ثم هي قبيلة مستقرة تسكن الدور والعمران. كما أن التغييرات السياسية التي صاحبت مجئ آل ثاني إلى الحكم كانت قد أحدثت تغييرات نوعية على مستوى الحكم والسلطة. ومن ناحية أخرى، فإن الفيحاني من أسرة ثرية ولها قاعدة حضارية مثلها مثل البوكوّارة، وقد تمثل وجود هذه الأسرة في اتخاذها دارين مقراً لها، وفي دارين قصر لجد هذه الأسرة.

وعلى العموم، فنحن لا نتحدث عن الأوضاع في ظل اكتشاف النفط، بل هي أوضاع قبل ذلك حيث كانت الجماعات القبلية ممثلة بشيخها تعيش في هيئة كيانات مستقلة تخضع عموماً للشيخ الذي تتبع له المنطقة. ويحق لنا أن نتساءل: هل كان العامل الاقتصادي أو السياسي وراء هذا الحب؟ ويتضح لنا في ضوء هذه الحالة أن العامل الاقتصادي ليس له أثر في ذلك، وإنما هي الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي وجدت مع مجئ الإسلام. وإذا كان البعد الزمني يفصل بيننا وبين العذريين، فإن محمد بن عبد الوهاب شاعر لا تفصلنا عنه إلاّ بضعة عقود من السنين، وقد عاصره الجيل الذي سبقنا. فإذن، لا مجال لأن ننكر وجود أشخاص عذريين حسبما يروي لنا، وإن كان القصص قد لعب دوراً كما في حالة المجنون، كما أنه لا سبيل إلى إنكار عروة، ولا سبيل أيضا إلى افتراض عامل اقتصادي أو سياسي للحب العذري، وعلينا بعد ذلك أن نتحقق من صحة الشعر المنسوب إلى عروة.

وإذا كان الحب موضوعًا إنسانيًا عامًا، فإنه إنما يقع بين الأسوياء من الناس ـ الذكر والأنثى ـ. وإذن، فإن الدافع الجنسي أو الحاجة البيولوجية لابد أن يكونا وراء تعلق الواحد بالآخر. ولكن الأعراف والتقاليد التي نشأت مع عزل النساء عن الرجال بعد الإسلام جعلت من اشتهار اسم المرأة سببًا في حرمانها ممن تعلقت به وتعلق بها. وقد قال طه حسين إن كراهية العرب لزواج عاشقين، فشا أمرهما، واشتهر بين الناس عشقهما «مذهب اخترعه الرواة»(٥٠)، ومن العجيب أن عبد الستار الجواري يقول «أرجح أنه على حق فليس بين العرب المعاصرين من يفعل ذلك وإنما هم يغالون في مهر البنت إذا خطبها عاشق راغب فيها»(٥١).

فهذه النظرة المادية التي ينظرها طه حسين والجواري مخالفة كل المخالفة لما هو معروف عن العربي البدوي من شهامة وكبرياء وأنفة. وإذا كان والد عفراء قد طلب مالاً، فإنما هو حجة يحتج بها ليصرف عروة عن عفراء، فيزوجها في غيبته ليضعه أمام الأمر الواقع. ولعل في قصة الفيحاني دحضًا لكل تلك الإدعاءات. فهو من أسرة ثرية وكان قادراً على دفع المهر المطلوب منه،

ولنا أن نفترض أن الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة كان على استعداد وقد مدحه محمد بقصيدته:

يـاالله يا عالم خفـي كـل مضمـور   يـامن علـى عـرشـه إلـه السـماصار(٥٢)

للتدخل والتوسط في القضية لو كان باستطاعته تجاوز الأعراف القبلية(٥٢).

ولذلك، فإن التفسير الصحيح لتلك الظاهرة هو «أن العادات القبلية وقيود الحياة الاجتماعية عند العرب، كانت تحرم الغزل، والتشبيب بالبنات، حتى إنه إذا عرفت القبيلة أن شخصًا تعرض لذكر فتاة من فتياتها في حديثه أو شعره حرموا إليها الزواج منه، ومنعوه من رؤيتها أبد الدهر»(٥٣).

وعلى العموم، فإن هذا المنع يولد إحساساً بالحرمان والألم، ولذلك قال زكريا إبراهيم عن الشعر العذري: «اللغة الشعرية تربط الحب بالجمال، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادي، لكي تسمو بها فوق المستوى البيولوجي والاجتماعي،

فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعي تصبح فيه غانية الشاعر ملكا سحريا لا ككل النساء، وتصير فيه تجربته الخاصة خبرة فردية لا مثيل لها في عالم الحب، والشاعر يغذي حبه بالآلام، فيحدثنا عن الفراق، والحنين، والبين، والحزن، والشقاء، والعذاب، والغيرة، والعذول، والزمان، والماضي، والموت والخلود ...»[٥٤].
كما قال: «والسمة الخاصة التي تميز اللغة الشعرية في كل زمان ومكان هي سمة المبالغة أو الإسراف في التعبير ؛ فإن الشاعر يتوهم أنه العاشق الأوحد، وأن عشقه نسيج وحده أو أن معشوقه ملك نوراني لا يكاد يمت بصلة إلى دنيا الناس»[٥٥].

وبذلك يتسامى التفكير عند المحبين عن العلاقة الجنسية ليصبح تقديراً للقيمة التي يسبغها المحبان كل على الآخر، وتكون حالة المحب بعد ذلك مصحوبة بـ «شغل البال والخبل والوسواس وتبدل الغرائز المركبة واستحالة السجايا المطبوعة والنحول والزفير وسائر دلائل الشجا»[٥٦]. وهو ما يعبر عنه حديثًا بمرض العاطفة. وربما أدى مرض العاطفة إلى تغييرات كيماوية تؤثر على النفس والعقل. والذي لاشك فيه أن تلك الظواهر النفسية والفسيولوجية هي انعكاسات لحالات نفسية مضطربة. والذي لاشك فيه أيضا أن «وراء هذا التيار الضيق في الحب العذري حساسية قوية، وشعور مرهف، وانطواء على النفس[٥٧]. وقد تأكد ذلك في حالة محمد الذي «توفيت عنه والدته ـ وهي من البوكوارة ـ وهو طفل في العام الأول من حياته... ولما بلغ الثانية عشرة من عمره توفي أبوه... وأقام في بيت عم والدته... وكان في صغره يميل إلى العزلة[٥٨]. وهكذا كان سابقه عروة «يتيمًا في حجر عمه، حتى بلغ، فعلق عفراء علاقة الصبا، وكانا نشآ معا»[٥٩]. ثم إنه لابد أن تكون الشرارة التي اتّقدت في قلب الرجل هي شرارة جمال المرأة، ويتولد عن ذلك ما يعرف بـ «الانبهار» أو «الدهشة» وهو الحب المتولد عن التلقائية[٦٠]، ومن ثم فقد تكون عفراء جميلة، كما أن ملكة قد تكون جميلة أيضا. يقول عروة:

لأدنو من بيضاء خفاقة الحشا بنيّة ذي قاذورة شنان
كأن وشاحيها إذا ما ارتدتهما وقامت عنانا مهرة سلسان

يعض بأيدان لها ملتقاهما ومتناهما رخوان يضطربان
وتحتهما حقفان قد ضربتهما قطار من الجوزاء ملتبدان

ويقول محمد في ملكة:

مهاة من هواها مستريبي يلوح بعينها سحر عجيبي
تلايم فوقها مثل السبيبي سبيب الخيل والقبّ الجيادي
حسين الدل عطبول دقيق إلى ما لاح من خده بريق
سمعت بضامري صفق وخفيق لكن الطار يرعد به رعادي
تشيل أسلابها ذيك الردايف وتضفي فوقها سمر العكايف
دقيق الخصر مثل الغصن غايف حذف قلبي على شوك القتادي[٦١]

وقوله أيضًا:

شمس المحاسن حايط العنق بعقود حلو الشفايا والثنايا حلايا[٦٢]

ومع أن هذه الأوصاف لا تخرج عن كونها أوصافًا خارجية لجمال المحبوبة، فإنه من المفترض أيضا أن تكون المحبوبة تتمتع بقوة الإيحاء والاستهواء لتثير في نفس المحبوب الشوق واللهفة ولم يتطرق عروة ولا محمد إلى النواحي المعنوية في المرأة المحبوبة، وقد ورد بيت وحيد في شعر محمد يرفع من قيمة محبوبته، ولكنه أيضا في إطار الوصف المادي وهو قوله:

مصيون ما وقف على دقة العود ولا تعوّد دوس طرق الخنايا[٦٣]

أما السبب الآخر الذي كان وراء ذلك الاشتعال فهو التآلف والتقارب ولذلك تردد في مؤلفات العشق الحديث الشريف القائل: «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[٦٤]. أو ما عبر عنه بالمشاكلة ونحن نعلم أن عروة كان ابن عم لعفراء وكانا صغيرين يرعيان الغنم، وكان محمد ابن عبد الرهاب ابن خالة ملكة. قال عروة:

فياعم ياذا العذر لازلت مبتلى حليفا لهم لازم وهوان

وقال:

فياعم لا اسقيت من ذي قرابة بلالا فقد زلّت بك القدمان

وقال محمد:

وخال ميت مثلك ما يبالي بتجريح المواضي أو حسامه[٦٥]

وقال:

ويا خذ لو من العمّان ثاري ويبكيني وأنا تحت الرجومي[٦٦]

ثم لابد من الإشارة هنا إلى مدلول «التثبيت» في علم النفس «وهو ارتباط الإنسان في مرحلة مبكرة من مراحل نموه بتجربة معينة أو موضوع معين بحيث لا يستطيع أن ينمي علاقات أخرى»[٦٧]. وهو المدلول الذي انعكست آثاره على شخصية شعراء العذرية ومحبوباتها.

فإذا كان عروة شاعر العذرية الأول، فلعل محمد بن عبد الوهاب الفيحاني هو شاعرها الأخير. وإذا كان عروة قد صرح باسم عفراء في قصيدته فقال:

ألمّا على عفراء إنكما غدا بشحط النوى والبين معترفان

ثم قوله:

فعفراء أرجى الناس عندي مودة وعفراء عني المعرض المتواني

فإن محمد بن عبد الوهاب لم يصرح باسم محبوبته ملكة إلاّ مرة واحدة في ديوانه المطبوع، ولعل أبياتًا أخرى تحمل اسمها لم تصلنا بعد، وفي ذلك البيت يقول:

فإن كان أخو ملكاً تركني فأنا وين غادي وشوف الخير وين ووينه[٦٨]

وقد لجأ محمد بن عبد الوهاب، إلى استعارة اسم آخر لمحبوبته، هو «مي» في قوله:

تولعت مع مي على الياء لأمها على حسبة العشرين بالعدقايه[٦٩]

وقوله:

قصت حبالك من عقب وصلها مي   واستبعدت من عقب ما هي قريبه(٧٠)

ونجد تشابهاً في الشعر بين عروة ومحمد في قول الأول:

كأن قطاة علقت بجناحها   على كبدي من شدة الخفقان

ويقول محمد:

ألا وقلب كن به يخفق الطير   بشفاه عن جرف من البين عايب(٧١)

أما القاسم المشترك في شعرهما فهو تلك الأبيات التي يتوجه بها كل واحد منهما إلى الطبيب ملتمساً عنده الشفاء. وإذا كان عروة قد مات وهو يعاني مرض الحب الذي خالط عقله وروحه وأثر على جسده، فكذلك كان محمد بن عبد الوهاب يقول عروة مخبراً عن حاله مع العرافين:

جعلت لعراف اليمامة حكمة   وعراف نجد إن هما شفياني
فقالا نعم تشفي من الداء كله   وقاما مع العواد يبتدران
فما تركا من رقبة يعلمانها   ولا سلوة إلا وقد سقياني
وما شفيا الداء الذي بي كله   ولا ذخراً نصحا ولا ألواني
فقالا شفاكَ الله والله ما لنا   بما ضمنت منك الضلوع تدان
فرحت من العراف تسقط عبرتي   عن الرأس ما التاثها ببنان
مع صاحبها صدق إذا ملت ميلة   وكان يدني نضوتي عدلاني

أما محمد بن عبد الوهاب فيذكر أطباء أمريكان عملوا في البحرين وقتئذ وهما هريسن وديم:

الحب طبه عسر   واعجز هريسن وديم(٧٢)

ويقول:

ما يداوي علتي بدواه ديم   لو يداويها قدر ستين عام
وإن نشدني قلت طبي ياحكيم   بين بيض كالبرد تحت اللثام(٧٣)

وهكذا، فإن دراسة الحب عن الشعراء النبطيين ممن ذكرهم الشاعر الفيحاني، وممن لم يذكرهم، قد تسلط أضواء جديدة على الحب في جانبيه العذري والصريح. ومازال كثير من المسائل الأدبية تنظر الحل، وإن أقرب مصدر يمكن أن يلتمس لذلك هو أولئك الشعراء النبطيين والحياة العربية في الجزيرة العربية حتى عهد قريب.

التعليقات

(١) ديوان الفيحاني (قطر - دار الكتب القطرية ١٣٨٦هـ) ص ٨١.
(٢) المصدر نفسه ص ١.
(٣) المكتب العالمي للبحوث: الحب عند العرب، (بيروت، دار مكتبة الحياة ب. ت) ص ٤٤.
(٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الشعر والشعراء، (مصر - مط دار المعارف ١٩٦٦م) جـ ٢ ص ٦٢٥ - ٦٢٦.
(٥) عبد اللطيف شرارة: الحب عند العرب، (بيروت - دار مكتبة الحياة - ط. أولى ١٩٦٠م) ص ٨٣ - ٨٨.
(٦) محمد حسن عبد الله: الحب في التراث العربي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ١٤٠٠هـ/١٩٨١م) ص ٣١١ - ٣١٢.
(٧) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦٢٧.
(٨) ديوان علقمة الفحل، تح: لطفي الصقال (و) درية الخطيب (حلب مط الأصيل ط. أولى ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م) ص ٣٣.
(٩) ديوان بشر بن أبي خازن، تح: عزة حسن (دمشق مط مديرية إحياء التراث القديم ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م) ص ١.
(١٠) ديوان الشماخ بن ضرار، تح: صلاح الدين الهادي (مصر - مط دار المعارف ١٩٧٧م) ص ٧٧.
(١١) أحمد محمد الحوفي: الغزل في العصر الجاهلي، (مصر، مط لجنة البيان العربي - ط. أولى ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م).
(١٢) أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني، شرح المفضليات، تح. علي محمد البجاوي (مصر - مط دار نهضة مصر ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) جـ ٢ ص ٨١٨ - ٨١٩.
(١٣) عبد الله أنيس الطباع: الحب والغزل (؟؟) ص ٢٦.
(١٤) المصدر نفسه ص ١٩.
(١٥) أحمد عبد الستار الجواري: الحب العذري: نشأته وتطوره، (مصر - مط دار الكتاب العربي ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م) ص ٥٧.

(١٦) يوسف اليوسف: الغزل العذري، (بيروت، مط دار الحقائق ١٩٦١م) ص ٢٩. ولكن اليوسف مع الأسف الشديد، وعلى الرغم من قدرته الفائقة على الاستنباط والتحليل قد أدرج عروة ضمن الجاهليين ص ١٤٩، ١٥٢، مع تناقض ذلك مع نتائجه، حيث قال: «والحقيقة أن هذا الشاعر يبدو عذريا أكثر من العذريين، لا في أسلوبه فحسب (وهو أسلوب بعيد كل البعد عن الأسلوب الجاهلي)، بل في روحانيته كذلك» ص ١٤٩، ومع شعوره شخصيًا بذلك التناقض حيث قال عن النونية: «أراني أرتاب في أن تكون القصيدة النونية .. من شعر هذا الجاهلي» ص ١٤٩.

(١٧) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، (فيأ).

(١٨) عبد الله، الحب في التراث ...، ص ١٦.

(١٩) طه حسين، حديث الأربعاء، (مصر ـ مط دار المعارف ١٩٥٩م) جـ ١ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢٠) شرارة، فلسفة الحب، ص ٩٣.

(٢١) الطباع: الحب والغزل، ص ١٩ ـ ٢١.

(٢٢) طه حسين: حديث الأربعاء، جـ ١ ص ٢١٨.

(٢٣) عبد الله، الحب في التراث ....، ص ٨٢.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) أبو الطيب محمد بن إسحق بن يحيى الوشاء، الموشى، (بيروت ـ مط دار بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م) ص ٨٦.

(٢٧) شعر الأحوص الأنصاري، تحقيق عادل سليمان جمال (مصر ـ مط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٠ / ١٩٧٠م. ص ١٠٧.

(٢٨) الوشاء، الموشى ص ٨٥.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) ديوان العباس بن الأحنف، تح: عاتكة الخزرجي، (القاهرة ـ مط دار الكتب المصرية ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م) ص ١ ـ ٢.

(٣١) ديوان الفيحاني: ص ٢٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٣٣) المصدر نفسه. ص ٥٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣٥) أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، ذيل الأمالي والنوادر، (مصر ـ مط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م) ص ١٧٦ ـ ١٨٠.

(٣٦) المصدر نفسه ص ١٧٦.

(٣٧) ديوان الفيحاني، ص ١.

(٣٨) القالي، ذيل الأمالي، ص ١٧٦.

(٣٩) يان فانسينا: المأثورات الشفاهية تر: أحمد مرسي (القاهرة ـ مط دار الثقافة ١٩٨١م) ص ١١٨ ـ ١١٩، ١٤٩.

(٤٠) القالي، ذيل الأمالي...، ص ١٧٦.



(٤١) محمد سعيد الدغلي: أحاديث غزلة، (دمشق - مط الرازي ط. أولى ١٩٥٨م) ص ٣٩٣.
وانظر: عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي (مصر - مط دار النهضة العربية ١٩٧٦م) ص ١٣٣ - ١٧١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) ديوان الفيحاني، ص ١٣ - ١٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٣٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٧٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٤٩) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت، مط دار الثقافة ١٩٥٥م ك ٢ ص ٦ وانظر عن مجنون بني عامر ص ١ - ٧٩ ففيه تفصيل دقيق للحالة النفسية للشعراء العذريين، وانظر الجواري، الحب العذري، ص ٥٩.

(٥٠) طه حسين، حديث الإربعاء، جـ ١ ص. ١٨.

(٥١) الجواري، الحب العذري، ص ٦٨.

(٥٢) ديوان الفيحاني، ص ٦٨ - ٧٣.

(٥٣) عبد الرحمن أحمد طالب الملا، ماهية الحب (؟ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص ٣١.

(٥٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، (مصر مط دار مصر للطباعة، ط. ٣ ب. ت) ص ٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، طوق الحمامة، تح: الطاهر أحمد مكي (مصر - مط دار المعارف. ط ٢ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص ٢٢.

(٥٧) الجواري: الحب العذري، ص ١٠٤.

(٥٨) ديوان الفيحاني. ص ١.

(٥٩) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جـ ٢ ص ٦٢٢.

(٦٠) الجواري، الحب العذري، ص ٢١.

(٦١) ديوان الفيحاني، ص ٢١.

(٦٢) المصدر نفسه ص ٢٧.

(٦٣) ديوان الفيحاني، ص ٢٧.

(٦٤) ابن حزم: طوق الحمامة، ص ٢٣.
عبد الله، الحب في التراث....، ص ١٤٥ - ١٥٧.

(٦٥) ديوان الفيحاني، ص ٧٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٧) يوسف الشاروني: الحب والصداقة (مصر - مط - دار المعارف ١٩٧٥م) ص ٣٦.

(٦٨) ديوان الفيحاني، ص ١٢.

(٦٩) المصدر نفسه ص ٤٧.

أما قوله مستخدما الاسم « سلمى »

وإن جرى من جور سلمى ما جرى　　　وفجعتك وفللت لم الحزيم

فهو كناية عن الدنيا ، وليس المرأة . انظر : مبارك عمرو العماري المصدر نفسه ص ٥٢ . الوسمي (البحرين ط أولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م) ص ٨٩ .

(٧٠) ديوان الفيحاني ص ٧٣ .

(٧١) المصدر نفسه ص ١١٢ .

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٣ .

(٧٣) المصدر نفسه ص ٦٦ .

وإذا كان ذكر الطبيب قد دار على ألسنة العذريين ، فقد تردد أيضًا على ألسنة الشعراء النبطيين مثل قول أحدهم :

قال الطبيب اش تشتهي قلت لا ما　　　عجّاب لعّاب وراناي‍ـف هض‍ـاب

أفكر وقال أدواك حزر اللثام‍ـا　　　قلت أي نعم من ريق معسول الأنياب

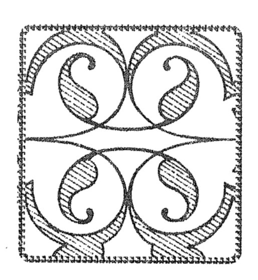
روضة الشعر ، (البحرين ـ مط الحكومة ، ط ٢ ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م) ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

وقال ماجد بن صالح الخليفي :

دعو لي بالطبيب وجاك ينق‍ـل　　　مساميره أبيكوين‍ـي غشام‍ـه

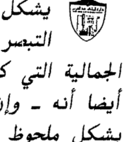
قبضني جن‍ـي واقفي ي‍ـقول　　　م‍ـريض الحب ما تب‍ـرا سقام‍ـه

ديوان ماجد بن صالح الخليفي (قطر ـ دار الكتب القطرية ١٣٨٣هـ) ص ١٤ .



من قضايا السجع

د. محمد يونس عبد العال



يشكل السجع ملمحًا في الفكر العربي يحتاج إلى مزيد من التبصر لأسباب كثيرة، منها أنا نرغب في تقدير وظيفته الجمالية التي كانت سبب شيوعه في عصور الأدب المختلفة، ومنها أيضا أنه - وإن كان ظاهرة عربية عامة - شغل الحضارة الإسلامية بشكل ملحوظ في أغلب نتاجها الأدبي، مع ماالحظ من تفاوت في مدى الاهتمام به عبر العصور المتعاقبة.

وقد يبدو الكلام عن قضايا السجع من قبيل المعاد المكرور، لا جديد فيه يمكن أن يضاف إلى ما أورده القدامى والمحدثون من البلاغيين والنقاد - وهو كثير متنوع - مما يجعلنا نرفض الظاهرة برمتها، لنريح أنفسنا من عناء تأملها، واستقصاء أبعادها ومراميها

وتحديد دورها الذي أدته قديمًا وحديثًا، إن سلبًا أو إيجابًا.

ومع ذلك يظل السجع يثير التساؤلات، ويدفع إلى الجدل والحوار، ويظل الباحثون يشعرون أن قضاياه جديرة بأن يتعمقوها، وبخاصة بعد أن شهدت العلوم النقدية واللغوية في الآونة الأخيرة تطورات بعيدة المدى، قد تضيف جديداً، أو تغير من بعض المسلمات، أو على الأقل تدعو إلى التأمل مرة أخرى.

ولاشك في أن دارس الأدب العربي - وربما القارئ العادي له - يضع قضايا السجع دائماً موضع التساؤل، ولعل أهم ما يثيره هو تساؤله عن مدى تعلق المبدع العربي بالسجع واحتفاله به من حيث هو أحد جوانب الأداء اللغوي، وقد يشعر الدارس كثيراً أن السجع لم يكن مجرد ظاهرة جزئية عابرة وربما يشتط به تفكيره فيرى أنه يمثل ظاهرة عقلية أو وجدانية شاملة للشعب العربي.

لذلك كله يمكن القول بأن التحليل الدقيق لهذه الظاهرة يمكن أن ينتهي إلى نتائج خطيرة فيما يتعلق بمنطق الأدب العربي، والفكر العربي بخاصة.

والسجع - عند البلاغيين - أحد مباحث البديع وهو «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»[١]، أو «هو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع، أو تورية عن المعنى المقصود بإبهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك»[٢].

والسجع من المحسنات اللفظية، وهو «تماثل الحروف في مقاطع الفصول»[٣] أو «اتفاق الفواصل في الكلام المنثور في الحرف أو في الوزن»[٤].

ويذكر التهانوي معاني الكلمة فيقول: «السجع قد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الأخيرة من الفقرة الأخرى، وبهذا الإعتبار قال السكاكي: السجع في النثر كالقافية في الشعر... وقد يطلق على التوافق المذكور الذي هو المعنى المصدري، وبهذا الإعتبار قيل السجع:

تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر،[٥] والتواطؤ: التوافق... وقد يطلق على الكلام المسجع أي الكلام الذي فيه السجع، ويجوز أن تسمي الفقرة بتمامها سجعة تسميةً للكل باسم جزئه»[٦].

ويقول كرنكوف: «السجع اسم يطلق على طراز بلاغي خاص، تستخدم فيه فقرات قصيرة ذات كلمات مقفاة، إلا أنه مع هذا متميز عن الشعر بأنه غير خاضع لقافية واحدة، ولا لوزن عام»[٧].

وتشير هذه التعريفات وغيرها إلى أن السجع وسيلة تحسين وتزيين فحسب، يعمد إليه المتكلم حين يريد أن يرتفع بكلامه عن منزلة النثر العادي، الذي يتخاطب به الناس في شؤونهم اليومية، إلى نثر فني يتوخى فيه مزيداً من العناية بالصياغة وجمال الأداء، بغرض التأثير في السامعين.

أي أن السجع فيما تكشف عنه تلك التعريفات السابقة، ضرب أسلوبي خاضع من ناحية لطبيعة اللغة، ومن ناحية أخرى يسهم في تشكيل الدوال لأي رصيد معجمي، ولم يكن كثيراً من هنا أن يتنبه كرنكوف إلى أنه طراز بلاغي ـ أي أسلوبي بالمعنى الحديث ـ متحرر من لوازم الشعر، ولكنه يشترك معه في إزاحة ألفاظ اللغة عن وضعها الطبيعي.

ولكن المتتبع لتراثنا النقدي، قد يواجه بعض الإشارات أو العبارات النافية لذلك، والشاهدة على أن السجع نوع من الأنواع القولية، أو هو فن أدبي متميز وقائم بذاته. ومن ثم يثور التساؤل: هل هناك فن من فنون الأدب القديم التي عرفناها فن يمكن أن يسمى فن السجع ؟ يعني أنه إذا كان هناك فن القصيد، وفن الرجز، وفن الخطبة، وفن الرسائل، وغير ذلك من الفنون، فهل هناك فن اسمه السجع ؟

يروى أن ابن المقفع قال: «البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون

سجعًا وخطبًا، ومنها ما يكون رسائل...»[٨].

ويقول **الجاحظ**: «ونحن - أبقاك الله - إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة: من القصيد، والأرجاز، ومن المنثور، والأسجاع، ومن المزدوج، وما لا يزدوج، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم من البيان أن يقول مثل ذلك، إلا في اليسير والنبذ القليل»[٩].

ويقول **الباقلاني**: إن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى: أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً، فتطلب فيه الإصابة والإفادة»[١٠].

بل يتحدث الباقلاني - وغيره كثير - عن الجانب التقنيني للسجع، وكأنه فن مستقل، شأنه شأن الشعر، فيقول: «وللسجع منهج مرتب محفوظ وطريق مضبوط، متى أخل به المتكلم وقع الخلل في كلامه، ونُسب إلى الخروج عن الفصاحة، كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئًا، وكان شعره مرذولا، وربما أخرجه عن كونه شعراً»[١١].

وهذه الإشارة تتضمن عملية الإزاحة أو الإنزياح عن الأسلوبيين المحدثين - وما تحدثه تلك العملية من خلل في السياق، قد يخرجه من إطار الفصاحة.

وعلى الرغم من أننا لا نعرف تمامًا أصولاً لما يقرره هؤلاء من أن للسجع منهجًا ينبغي عدم الإخلال به - باعتباره فنًا أدبيًا مستقلاً - فليس ما يمنع من افتراض أن السجع يؤدي دوراً مهمًا في السياق اللغوي، بل يؤثر كثيراً في تشكيل الدلالات، ويشحنها بانفعالات غير عادية، تجعل لها في عرف الأسلوبيين خصوصية تجاوز الانطباع الذي تحدثه اللغة في سياقها الموضوعي الصارم، ويطمئننا إلى ذلك ابن الأثير عندما يتبرع بتحديد ملامح المنهج، مشروطًا بأمور منها: «الاعتدال في مقاطع الكلام»، ومنها: «أن تكون الألفاظ

المسجوعة حلوة حارة طنانة رنانة لاغثة ولا باردة» ومنها: «أن يكون اللفظ فيه تابعًا للمعنى، لا أن يكون المعنى فيه تابعًا للفظ»، ثم وضع شرطًا آخر زعم أن غيره لم ينبه عليه، و «ليبلغ الشاهد الغائب»، وهو «أن تكون كل واحدة من السجعتين المزدوجتين مشتملة على معنى غير المعنى الذي اشتملت عليه أختها، فإن كان المعنى فيهما سواء فذلك هو التطويل بعينه؛ لأن التطويل إنما هو الدلالة على المعنى بألفاظ يمكن الدلالة عليه بدونها، وإذا وردت سجعتان تدلان على معنى واحد كانت إحداهما كافية في الدلالة عليه، وجل كلام الناس المسجوع جار عليه».

ثم ذكر أن أكثر المسجوع من كتابات المفلقين كابن العميد والصابي وابن عباد وغيرهم، مما يتهم بالتطويل، كما ذكر أن هذه الشروط لا يقتدر على الوفاء بها إلا الواحد من أرباب هذا الفن بعد الواحد، ومن أجل ذلك كان أرباب السجع قليلين»(١٢).

ويعلق الوطواط على ذلك بقوله: إن ما عابه ابن الأثير من كلام المترسلين القدماء، وادعى أنه قصور وعيّ في صناعة الإنشاء، أشبه شيء بالإقواء والإيطاء(١٣).

وفي إطار الشروط نفسها قسم الأولون السجع أقسامًا أحسنها القصير، وهو أوعر الأنواع وأصعبه وأخفه وأطيبه، ذلك أن قصر الفقرات - وأقل ما تكون كل فقرة من كلمتين - تدل على قوة المنشئ. وإذا كانت الفقرة الأولى مساوية للثانية، فهو أعدل الأسجاع وأجودها، أما إذا كانت الفقر مختلفة، فالأحسن أن تكون الثانية أزيد من الأولى بقدر غير كثير، لئلا يبعد على السامع وجود القافية فتذهب اللذة، وإذا ما كانت الفقرة الثانية أقصر من الأولى، فذلك معيب متّرك، ويحسن في الفقرة الثالثة أن تكون أطول، ويجوز أن تجئ مساوية للثانية(١٤).

وقد حفلت كتب البلاغيين - وبخاصة المتأخرون منهم - بتقسيمات كثيرة للسجع، تحاول أن تجعل له ضروبًا مختلفة، من ذلك أنهم يصنفونه أنواعًا حسب

مراعاة الساجع لاتفاق الفاصلتين في الوزن[١٥]، فالمطرف ما اتفقت فاصلتاه في الرويّ واختلفتا في الوزن، من مثل قوله تعالى:

﴿مالكم لا ترجون لله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً﴾[١٦]، والمتوازي ما اتفقت فاصلتاه في الرويّ والوزن، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فيها سرر مرفوعة. وأكواب موضوعة﴾[١٧] والمرصع[١٨] ما اتفقت فاصلتاه في الرويّ، والوزن، وتساوت ألفاظ قرينته كلها أو بعضها، مثل: «فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه»[١٩].

ويذكر القلقشندي أن الرماني يسمى هذه الأنواع الثلاثة: السجع الحالي، كما يسمى المتوازن أو الإزدواج: السجع العاطل وهو ما اتحدت فواصله ـ أي أواخر جمله ـ بالوزن دون الرويّ[٢٠]، مثل قوله تعالى: «ونمارق مصفوفة. وزرابيّ مبثوثة»[٢١].

ويشتط آخرون في تقسيمات السجع وتعديد مصطلحاته، فيحدثوننا عن: المجنح، والمتزاوج، والممثل، والمبالغة، وإبداع القرائن، والمجانس، والمتضادّ، والمتوأم، والمخلخل، والمردّد والمتشابه، ومشابهة الصورة، والمعكوس، وذي نوعين[٢٢].

ولكنْ، إذا كان في السجع شيء من القافية، وشيء من الوزن، فهل ثمة خصائص مشتركة بينة وبين الشعر ؟

يقول في ذلك بعض الدارسين المحدثين في اطمئنان شديد، إن السجع والشعر كليهما لغة انفعالية عمادها الوزن والقافية[٢٣]، ويقول آخر إن السجع أسلوب شعري جنح إليه المبدعون في أزمنة مبكرة، وبلغ مبلغه من الذيوع في أدب المقامات لبديع الزمان والحريري وأضرابهما[٢٤].

بل يرى كثيرون أن السجع كان بدايات الشعر العربي، يقول الدكتور أحمد كمال زكي: «أجل لقد بدأ الشعر العربي أسجاعًا تنشد، وتتلاحم هذه الأسجاع شيئًا فشيئًا حتى تصبح خطبة، ويبلغ شغف الأولين بهذا الجنس مبلغًا لا يجدون

عنده مفراً من البحث عما يضبطه ويقيده، وهنا تكون المقابلات والمزاوجات والمراجعات والتقفية التي تصبح من جهة ضابطًا لما ينشد، ودليلاً من جهة أخرى على خصوبة اللغة وسعتها، وإذا كنا لا نملك النصوص التي تؤكد ذلك بوضوح، فإن أبحاث الدارسين لا تنفيه...»[٢٥].

ورأى الدكتور عزالدين إسماعيل رأيًا قريبًا منه إذ قال: إن الشعر خرج من عباءة السجع[٢٦]، وفصّل القول عن الرجز وأوضح أنه أول الأشكال الشعرية التي ظهرت لدى العرب القدامى، وأنه يتكون من شطرات هي بمثابة الجمل أو أجزاء الجمل، كل شطرة منها مقفاة بالضرورة، فالرجز بذلك أقرب شيء إلى السجع، بل هو السجع نفسه[٢٧].

وقد أورد الدكتور عوني عبد الرؤوف نماذج كثيرة لعبارات قديمة مسجوعة، كانت ـ إلى حد ما ـ تخضع لما نعرفه من قواعد الوزن، فضلاً على التقفية[٢٨].

وهكذا نجد كثيراً من المحدثين يرون أن السجع كان البداية، ثم تطور إلى الرجز الذي هو الأصل في اهتداء العرب إلى أوزان الشعر، ويبدو هذا الرأي مقنعًا مرضيًا لا يستطاع رفضه والوقوف منه موقف الإنكار، وقد يقبله آخرون محاذرين، وكأنهم مازالوا يفتشون عن الأدلة الدامغة، يقول كرنكوف: «ولعل السجع أول أسلوب مختار ارتضاه العرب قبل أن يصطنعوا البحور المقيسة»[٢٩].

والملحوظ ـ على أية حال ـ أن القدماء لم يهتموا بقضية أسبقية السجع أو عدم أسبقيته، وإنما كانت لهم إشارات إلى الرجز وسبقه، وهي إشارات سريعة غير جازمة تحتاج إلى فضل تمحيص من مثل ما ورد في العمدة: «وزعم الرواة أن الشعر كله إنما كان رجزاً وقطعًا، وأنه إنما قصّد على عهد هشام بن عبد مناف، وكان أول من قصده مهلهل وامرؤ القيس، وبينهما وبين مجئ الإسلام مائة ونيف وخمسون سنة. ذكر ذلك الجمحي وغيره»[٣٠].

وقد لحظ القدماء ما بين السجع والشعر من تشابه في خصيصة القافية ـ مع الفارق بينهما بطبيعة الحال ـ فقال قدامة: «بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية

فكلما كان الشعر أكثر اشتمالا عليه، كان أدخل له في باب الشعر، وأخرج له عن مذهب النثر»[٣١] وقال الخفاجي: «فأما القوافي في الشعر فإنها تجري مجرى السجع»[٣٢].

أما قول السكاكي: «الأسجاع في النثركالقوافي في الشعر»[٣٣] فالمراد به أن السجع قد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة ومرافقتها للكلمة الأخيرة من الفقرة الأخرى، وقد يوحى هذا القول بأن السجع مختص بالنثر، ولكن السكاكي نفسه يقول: «وقيل السجع غير مختص بالنثر» وأمثلته في الشعر كثيرة[٣٤]، منه قول الخنساء[٣٥]:

حامي الحقيقة محمود الخليقة مَهْدي الطريقة نفاعٌ وضرّار

وقول أبي تمام[٣٦]:

تجلى به رشدي وأثْرَتْ به يدي وفاضَ به ثَمْدي وأورى به زندي

وقوله أيضاً[٣٧]:

تدبير معتصم بالله منتقم لله مرتغب في الله مرتقب

ومعنى ذلك أن بعض الشعراء قد يعمدون إلى السجع في حشو بيت بعينه أو أبيات بأعيانها داخل القصيدة وقد يسمى ذلك التشطير[٣٨]، أو التقسيم الداخلي أو الشعر المقسّم، ولكن التسمية الاصطلاحية الغالبة على مثل هذا اللون هي: الترصيع، وقد أكثر القدماء من الحديث عنه، ومنهم قدامة بن جعفر، الذي عَرَفَه ووصفه بأنه من نعوت الوزن وعرّفه بقوله: «هو أن يتوخى فيه تعيير مقاطع الأجزاء على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف»[٣٩].

والتصريع لون آخر من ألوان السجع عند القائلين بجريانه في الشعر، وهو ما كانت عروض البيت فيه مقفاة تقفية الضرب، ومن أمثلته قول أبي فراس:

بأطراف المثقفة العوالي تفردنا بأوساط المعالي

وهو مما استحسن، حتى إن أكثر الشعر صرع البيت الأول منه، ولذلك متى

خالفت العروض الضرب في الوزن جاز أن تجعل موازنة له إذا كان مصرعًا(٤٠)، من مثل قول امرئ القيس(٤١):

لمن طلل أبصرته فشجاني   كخط زبور في عسيب يماني

وقوله(٤٢):

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان   ورسم عفت آياته منذ أزمان

وقد أعجب قدامة بالتصريع، وأطال الحديث عنه، وقال إن الشعراء ربما صرعوا أبياتًا أخرى في القصائد غير البيت الأول «وإنما يذهب الشعراء المطبوعون المجيدون إلى ذلك؛ لأن بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية...»(٤٣).

وإذا كان للقوافي في الشعر عيوب كاختلاف الحركة والإشباع والتوجيه وغيرها، فذلك ليس بعيب في قوافي السجع التي يجوز فيها الانتقال من نوع إلى آخر و«فواصل الأسجاع موضوعة على أن تكون ساكنة الأعجاز، موقوفًا عليها، لأن الغرض أن يزاوج بينها، ولا يتم ذلك في كل صورة إلا بالوقف، ألا ترى أنك لو وصلت قولهم: «ما أبعد ما فات، وما أقرب ما هو آت»، لم يكن بد من إجراء كل من الفاصلتين على ما يقتضيه حكم الإعراب فيفوت الفرض من السجع».

وكذلك إذا كانوا أجازوا للشاعر بعض الضرورات تخفيفًا فقد أجيز شيء كهذا لصاحب السجع، وكان العرب يهتمون به إلى حد لا يرون معه بأسًا في أن يتمموا بنيته بألفاظ لا معنى لها ويخرجون الكلم عن أوضاعها، بل إنهم يعمدون إلى ذلك بغرض الإزدواج فحسب، في مثل قولهم: «إني لآتيه بالغدايا والعشايا» أي بالغدوات(٤٤)، وقد «روى أن بعض العرب سئل عن هذا الإتباع فقال: هي شيء نتد به كلامنا»(٤٥).

ولذلك يمكن القول إن للنثر المسجوع ـ كما للشعر خصوصية يتفرد بها عن النثر المرسل.

ويحدثنا القدماء أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان ربما غير الكلمة عن

وجهها للموازنة بين الألفاظ واتباع الكلمة أخواتها كقوله: «ارجعن مأزورات لا مأجورات»، وإنما أراد «موزورات» من «الوزر» فقال «مأزورات» لمكان «مأجورات» قصداً للتوازن وصحة التسجيع. ومثله، أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ عوذ الحسن والحسين ـ رضي الله عنهما ـ فقال: «أعيذهما من السامة والهامة وكل عين لامة»، وإنما أراد «ملمة» فلإتباع الكلمة أخواتها في الوزن قال «لامة». وكذلك جاء عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «خير المال سكه مأبورة، ومهرة مأمورة»، فقال «مأمورة» من أجل «مأبورة» والقياس «مؤمّرة»[٤٦].

ومع أن ما وصل إلينا من تراث الجاهليين متهم يصعب الاعتماد عليه كلية، فمن الثابت أنهم استخدموا السجع في بعض ألوان الكلام، يظهر ذلك في القليل المتبقي من خطبهم ووصاياتهم والمأثور من كلامهم، وفي كتب الأمثال ـ وأشهرها كتاب الميداني ـ مجموعة من أمثال الجاهليين كانت مشهورة متداولة عند جمهرة الناس وعند الخطباء والشعراء، وفي كثير من هذه الأمثال جمال صياغة وعناية بتوازن الكلمات، ربما يؤديان ببعضها إلى السجع[٤٧].

ويذكر الجاحظ أن العرب استخدموا الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة، واستخدموا المنثور في خطب الحمالة وفي مقامات الصلح وسل السخيمة[٤٨]، وأن ضمرة بن ضمرة، وهرم بن قطبة، والأقرع بن حابس، ونفيل بن عبد العزى، وربيعة بن حذار، كانوا يحكمون وينفرون بالأسجاع[٤٩].

وربما كان الجاحظ أسبق من تكلموا عن السجع، وأكثرهم اهتماماً به فقد أورد في (البيان والتبيين) كثيراً من نماذجه، منها قوله:

«ومن الأسجاع الحسنة قول الأعرابية حين خاصمت ابنها إلى عامل الماء فقالت: أما كان بطني لك وعاء ؟ أما كان حجري لك فناء ؟ أما كان ثدي لك سقاء ؟ فقال ابنها لقد أصبحت خطيبة رضي الله عنك».

وعلق الجاحظ بقوله: «لأنها قد أتت على حاجتها بالكلام المتخير، كما يبلغ ذلك الخطيب بخطبته»(٥٠).

ووردت في المصادر التاريخية والأدبية أقوال كثيرة مسجوعة، ينسبها الرواة إلى كهان الجاهلية وكاهناتها، كانوا يستخدمونها في نبوءاتهم وترانيمهم وترتيلاتهم الوثنية، ومن المعروف أن هؤلاء الكهان كانوا رجال الدين في ذلك العصر، وهم طبقة رفيعة المستوى، تحظى بمنزلة عالية عند الناس، وكانوا يخدمون بيوت الأصنام، ويحكمهم الناس في الخصومات والمنافرات. والمرجح أن ما وصل إلينا من أقوالهم لا يمكن أن يكون قد وصل إلينا سليماً، فقد اختلقه الرواة وزيفوه، أو أوردوه على غير حقيقته، لسبب أو لآخر، ولكن من المؤكد أنه كان مسجعات(٥١)، تتميز بالغموض والإبهام والإغراب في الألفاظ والإتيان بما يحير السامع، ويكثر فيه الإختلاف والتأويل، كما تتميز بكثرة الأقسام والأيمان بالكواكب والنجوم والرياح والسحب(٥٢).

ومعنى ذلك أن للسجع ـ كما للشعر ـ أصلا دينيًا، وهو أمر منطقي ومعقول، وله وجاهته وخطره، يؤيد ذلك الدكتور أحمد كمال زكي: «إن أول الأجناس الأدبية عند العرب هو سجع الكهان داخل المعابد القديمة، وفي مناسبات الوعظ والاستسقاء وعلاج المرض مع اصطناع السحر»(٥٣).

وقوله أيضا: «فيما يختص بالبحث الجاد عن الجنس الأدبي الأول يمكننا أن نعود إلى الكتب المتخصصة (لنعثر عليه) ولكن يبدو أنه كان وعظًا نثريًا مثاله المسجعات الدينية التي وجدت في الأدب الجاهلي القديم»(٥٤).

ويذكر الدكتور حسن ظاظا أن سجع الكهان «فن من فنون الأدب الجاهلي قضى عليه الإسلام، وانتقل اسمه عند المسلمين إلى فن من المحسنات اللفظية البحتة يذكرونه بين أنواع البديع»(٥٥).

ويصف الدكتور شوقي ضيف هذا السجع بأنه ديني، كان الكهنة يزعمون أنهم يحتفظون بأسراره، وأنهم وحدهم القادرون على حل رموزه(٥٦).

وقد ظل السجع موجوداً على مدى العصور المتعاقبة ففي خطب الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ سجع مقصود، وكذلك في خطب الأمويين والعباسيين ورسائلهم وسائر كتاباتهم.(٥٧) ومن الطريف أن زعماء الوفود كانوا يؤثرون السجع حين يقفون خطباء أمام الخلفاء، من ذلك ما يروى من أن عبد الله بن همام السلولي الكوفي، دخل على يزيد بن معاوية حين استخلف بعد وفاة أبيه، والناس مجموعون على بابه يتهيبون القول، فقال: «ياأمير المؤمنين آجرك الله على الرزيّة، وبارك لك في العطيّة، وأعانك على الرعيّة، فلقد رزئت عظيماً، وأعطيت جسيماً، فاشكر الله على ما أعطيت، واصبر له على ما رزيت، فقد فقدت خليفة الله، ومنحت خلافة الله، ففارقت حليلاً ووهبت جزيلا..»(٥٨).

ويظهر لنا كل ذلك أن العرب نظروا إلى المسجوع نظرة تقدير وإعجاب، ورأوا أنه الخليق بأن يروى ويحفظ ويتناقله الناس.

ولكن الجدير بالتنويه هو أن السجع غلب على كُتَّاب الدواوين منذ القرن الرابع الهجري ـ بل مع أواخر الثالث ـ وصار لغة جميع الرسائل، فليس هناك كاتب إلا ويسجع، وإن فاته السجع في مكان من رسالته عاد إليه في أمكنة أخرى، فأضحى ظاهرة تعم معظم المؤلفين الذين غالوا فيه مغالاة شديدة، يوشون به كتاباتهم، ليجملوها ويكسبوها نوعًا من الموسيقى والرنين، ولعلهم أرادوا بذلك أن يستدركوا ما تركوه من القوافي والأشعار، فَيَمَّمُوا شطر السجع، يظهرون عنده اقتدارهم وبراعتهم.

والأهم من ذلك أن السجع صار شرطًا من شروط الكتابة البليغة، وقد جعله القلقشندي أصلاً من الأصول التي يبنى عليها الكلام، يجب على الكاتب أن يعرفه، لأنه «قوام الكلام المنثور وعلو رتبته»(٥٩).

وليس مصادفة أن يظهر في الوقت نفسه فن أدبي جديد يلتزم بالسجع التزامًا صارمًا، يقال إن أول من ابتدعه هو بديع الزمان الهمذاني، وهو فن المقامات.

والواقع أن السجع غلب على بعض فروع الأدب، واستملحه بعض أصحاب

التواريخ الإخبارية، من مثل ما صنعه مؤلف «تاريخ اليميني»، ووضح أنه أصبح وعاءً لكل كلام يراد به شيء من السمو والرفعة، سواء في التاريخ أو في الفلسفة أو في الأدب.

وقد أراد كثير من الباحثين أن يعللوا سبب الإفراط في السجع بدءاً من القرن الثالث، فقال بعضهم إنه أثر من آثار اتصال المسلمين بأهل الديانات الأخرى، وأرجعه آخرون إلى فساد ذوق الفرس(٦٠)، وهم قوم يكلفون بالزخرفة والزينة، ويحبون التأنق والمبالغة(٦١)، يؤيد هذا الرأي أن كثيراً من الكتاب الذين نموا السجع في القرنين الثاني والثالث الهجريين كانوا من غير العرب، ولكن الراجح أن الأجناس - أيا كانت - لا دخل لها، فأصول السجع عربية قديمة تضرب بجذورها إلى البعيد، عرفه الجاهليون، ولم يخل منه عصر من العصور، ولكن قد تقل الحاجة إليه في عصر، ويشتد الإقبال عليه في آخر، وإلى هذا الرأي يذهب الدكتور زكي مبارك في دراسته المستفيضة التي دافع فيها عن السجع وأكد أصوله العربية(٦٢)، ويعزز ذلك أيضا أن البحث في خصائص اللغة العربية ربما يؤكد الفكرة التي أثارها العقاد، وهي أن «التركيب الموسيقي أصل من أصول هذه اللغة، لا ينفصل عن تقسيم مخارجها، ولا عن تقسيم أبواب الكلمات فيها، ولا عن دلالة الحركات على معانيها ومبانيها بالإعراب أو بالإشتقاق... ولولا جريان اللغة في ألفاظها وتراكيبها على السليقة الموسيقية، لما تيسر ذلك [الإيقاع العروضي] للشاعر الجاهلي بالأمس، ولا للزَّجال الأمي في هذه الأيام»(٦٣).

ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين ربما يعزون هذا السجع إلى روح عربية حضارية عامة نازعة إلى التجديد، وهي روح ظهرت آثارها على الفن القولي قبل الإسلام وبعده، كما ظهرت على فنون الزخرف الإسلامي، ومن سمات هذا الزخرف أنه خطوط يعطي أشكالاً محضة بلا أعيان.

وقد ظل الالتزام بالسجع مسيطراً حتى قبيل نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، فما تزال فيه طبقة من كتاب الدواوين مثل عبد الله فكري، لا تختلف في شيء عن روح كتاب الدواوين المتأخرين، مثل القاضي الفاضل وطبقته، فهي تكتب

المنشورات والتقريرات بأسلوب السجع، والطهطاوي نفسه وتلاميذه لم يتحرروا منه، بل ظلوا يكتبون به المعاني الأدبية الأوروبية، «ومن الغريب أنهم كانوا يقرؤونها في لغة سهلة يسيرة، ثم ينقلونها إلى هذه اللغة الصعبة العسيرة المملوءة بضروب التكلف الشديد، فتصبح شيئًا مبهما، لا يكاد يفهم إلا بمشقة»[٦٤]، وآثر علي مبارك أن يكتب محاولته القصصية: علم الدين، في أسلوب مسجوع، وألف المويلحي عيسى بن هشام مسجوعًا على طريقة المقامات القديمة، وعلى مثاله مقالات حافظ إبراهيم في ليالي سطيح، وأحمد شوقي في أسواق الذهب، وسائر نثرياته، والرافعي في أوراق الورد والسحاب الأحمر وحديث القمر... إلخ.

ولأسباب متعددة ابتعد النثر في العصر الحديث عن السجع وانفك منه، وعمد معظم الكتاب إلى الأسلوب المرسل المتحرر، وحقًا بقي بعضهم مشغوفًا بالسجع، محافظًا عليه، حتى العقود الأولى من القرن العشرين، ولكن سرعان ما تخلى الجميع عنه وتركوه إلى غير مارجعة. وكان للرواد الأوائل دورهم في ذلك،ومنهم محمد عبده الذي تخلى عن أسلوب السجع[٦٥] بعد أن أدرك أنه لم يعد مجديًا، وفضل الأسلوب المرسل، فحرر به مقالاته بجريدة الوقائع سنة ١٨٨٠م، وغير محمد عبده كثيرون هجروه مثل المنفلوطي وهيكل وأحمد لطفي السيد والمازني والعقاد وطه حسين... وكانوا على رأس من طوعوا الأساليب المرسلة ومرنوها على تحمل المعاني السياسية والاجتماعية الجديدة، وبسطوها ليقتدر الناس على فهمها، وكأنهم قد أحسوا ـ وسط تيار عام ـ أن الابتعاد عن السجع ينجي من التكلف، ويوسّع على المؤلف.

والحق إن هؤلاء جميعًا وقفوا موقفاً حاداً من السجع، فكلهم نبذه وفرّ منه، وهاجمه، لكن ليس معنى ذلك أنهم ضحوا بالجماليات، لا يريدونها في الأداء.

ومن المعارك الحادة التي استعر أوارها بين المؤثرين للسجع والراغبين عنه، ما حدث في سنة ١٩٢٣م حين كتب الرافعي رسالة مسجوعة نشرها في صحيفة السياسة التي يرأس تحريرها هيكل، فرأى طه حسين أنها لا تلائم الذوق الأدبي الحديث، وهاجم الرافعي وأساليبه المسجوعة.

ومن أعنف الرافضين للقديم كله وبخاصة أساليب الكتابة المزينة بالسجع: سلامة موسى، وكان يرى أنها تنافي الرقي العلمي الحديث.

ويقول زكي مبارك: «نحن نرى السجع قيداً يعطل حركة الفكر والعقل في كثير من الأحيان، ونراه يبعد لغة العرب من أن تصير لغة مدنية تعبر عن جميع الشؤون في طلاقة وحرية، بحيث لا يفيدها سجع ولا يحدها ازدواج...»(٦٦).

ويصف أحمد أمين بعض الأساليب المسجوعة فيقول: «ومن حسن الحظ أن لدينا الآن مجموعة من رسائل الصابي والخوارزمي، تقرؤها فكأنك تنظر إلى قطعة من الزجاج المُمَوَّه أو الخشب المخروط... وأنا شخصيًا استمج كتابته [أي الصابي]، وكتابة الخوارزمي ومن نحا نحوهما، وأرى أنها جعجعة ولا طحن، وألفاظ جوفاء... وهكذا اقرأ هذه الرسائل كلها فينقبض صدري، ولا ينطق لساني، وأصرف في الرسالة ساعة أو ساعتين، ثم لا أخرج منها بشيء في اليدين»(٦٧).

وينشر الدكتور مهدي علام رسائل حفني ناصف، فيقول: إن الزمن كان يتيح له ولجيله فرص التأنق والتبديع في الكتابة النثرية «مالا يتيحه لنا اليوم في عجلته التي تصرفنا عن بعض التأنق كما تزهدنا في كثير من ذلك التبديع»(٦٨).

لقد أدرك المحدثون أن للسجع عيوبه، ولكن القدماء عرفوها أيضا والفرق بينهما أن الأخيرين لم يرفضوا السجع هذا الرفض الحاد الذي نلمسه عن المعاصرين دون استثناء.

أجل... قبل جمهرة القدماء السجع، ولكنهم رفضوه إذا لم تتوافر فيه شروط وشروط، وقدموا الأسباب، وهنا نرى ابن وهب يقول: « ... ومن أوصاف البلاغة أيضا السجع في موضعه وعند سماحة القول به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه، فإن السجع في الكلام كمثل القافية في الشعر، وإن كانت القافية غير مستغنى عنها، والسجع مستغنى عنه، فأما أن يلزمه الإنسان في جميع قوله ورسائله وخطبه ومناقلاته، فذلك جهل من فاعله، وعيّ من قائله»(٦٩).

ويلمح العسكري إلى أن السجع «إذا سلم من التكلف وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه»(٧٠).

والمذهب الصحيح عند ابن سنان الخفاجي «أن السجع محمود إذا وقع سهلاً متيسراً بلا كلفة ولا مشقة»(٧١).

ويلح عبد القاهر على أهمية المعنى فيقول: «وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا يبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً»(٧٢) ذلك أن المعاني «لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه، إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرّفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته... ولهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع ولزموا سجية الطبع أمكن في العقول وأبعد من القلق وأوضح للمراد ...»(٧٣).

وينبه ابن الأثير إلى ما يجر إليه السجع من إطالة لا مبرر لها «والسجع لا يواتي في كل موضع من الكلام على حد الإيجاز والاختصار» والجيد منه لم يسلم إلا للقليل من المبدعين،(٧٤) وتشبه فكرة ابن الأثير هذه ما هو معروف عن بعض الشعراء الذين لا يسلم لهم من شعرهم إلا القليل الجيد، ولكن المتوسط أو العاديّ عندهم كثير.

وينصح ابن أبي الإصبع فيقول: «ولا تجعل كلامك مبنياً على السجع كله فتظهر عليه الكلفة ويبين فيه أثر المشقة، ويتكلف لأجل السجع ارتكاب المعنى الساقط واللفظ النازل، وربما اشتد عيب كلمة المقطع رغبة في السجع، فجاءت نافرة من أخواتها قلقة في مكانها، بل اصرف كل النظر إلى تجويد الألفاظ وصحة المعاني، واجتهد في تقويم المباني، فإن جاء الكلام المسجوع عفواً من غير قصد وتشابهت مقاطعه من غير كسب كان، وإن عز ذلك فاتركه، وإن اختلفت أسجاعه وتباينت في التقفية مقاطعه، فقد كان المتقدمون لا يحفلون بالسجع، ولا يقصدونه بتّة إلا ما أتت به الفصاحة في أثناء الكلام، واتفق عن غير قصد ولا اكتساب، وإنما

كانت كلماتهم متوازنة، وألفاظهم متناسبة، ومعانيهم ناصعة، وعباراتهم رائقة، وفصولهم متقابلة...»(٧٥).

ومعنى ما سبق - وغيره كثير - أن النقاد حاولوا أن يحدّوا من سيطرة السجع وأن يخففوا الأضرار التي نجمت عن اصطناعه، ولكن الأمر لم يصل عند أيٍّ منهم في أي عصر من العصور إلى تحريمه، ذلك أن «الكلام المسجع أفصح وأبلغ من غير المسجع»(٧٦) شريطة الحفاظ على جودة المعنى وصحته، وهذا - فيما يبدو - هو روح النقد القديم الذي حاول أن يجمع بين الهدف النفعي الذي ينبغي أن تؤديه العبارات، وبين النظرة الجمالية التي ترى أن السجع «يحسن الكلام ويبين آثار الصناعة، ويجري مجرى القوافي المحمودة»(٧٧)، فجودة المعنى تزيد حسناً إذا صبت في قالب مسجوع.

وما من شك في أن السجع صورة تامة من صور التوازن الصوتي، وهو أحد القوانين التي يتألف منها الإيقاع في الفن القولي(٧٨).

ومع ذلك تتردد في المصادر القديمة أن بعض الناس يذهب إلى كراهة السجع والإزدواج وأن بعضهم يجوزه ويستحسنه،(٧٩) وللجاحظ - ولعله أول من تحدث عن السجع من حيث هو مقبول أو منهى عنه - رأي طريف لم يتابعه فيه أحد، يقول فيه: «وكان الذي كره الأسجاع بعينها - وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة - أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة، وأن مع كل واحد منهم رئيساً من الجن، مثل حازى جهينة، ومثل شق وسطيح وعُزّى سلمه وأشباههم، كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع كقوله: «والأرض والسماء والعقاب الصقعاء واقعة ببقعاء، لقد نفّر المجد بنى العشراء للمجد والسناء»... قالوا فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ولبقيتها في صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم، وقد كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهونهم»(٨٠).

ويروى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما قضى في جنين امرأة ضربتها

الأخرى فسقط ميتًا بغرّة: عبد أو أمة، على عاقلة الضاربة، قال رجل منهم: كيف نَدِي من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهلّ، ومثل دمه يُطلّ. قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ إياكم وسجع الكهان(٨١). وقد روى قول النبي صلى الله عليه وسلم بعدة رويات منها: «أسجع كسجع الجاهلية وكهانتها ؟» ومنها «دعني من أراجيز الأعراب»، ومنها «أسجاعة بك»، ومنها «أسجع كسجع الجاهلية»، ومنها: «إنما هذا من إخوان الكهان»، ومنها: «أسجع كسجع الأعراب».

وذهب المدافعون عن السجع إلى أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم ينكر السجع، وإنما كره نوعًا منه هو سجع الكهان، لما فيه من تكلف، و «لأن أكثر أخبارهم عن الأمور الكونية والأوهام الظنية على جهة السجع وتطابق أعجاز الألفاظ»(٨٢)، و «لو كرهه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لكونه سجعًا لقال: أسجعا، ثم سكت»(٨٣)، و «لو أن هذا المتكلم لم يرد الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق في الكلام»(٨٤).

ويخلص العلوي إلى القول بأن المختار هو قبول السجع، ولو لم يكن جائزاً في البلاغة، لما أتى عليه أفصح الكلام وهو التنزيل، ولما جاء في كلام سيد البشر... لأن هذه هي أعظم الكلام بلاغة، وأدخلها في الفصاحة، فلا يمكن ترك هذا الأسلوب من الكلام لقصة عارضة من جهة الرسول يمكن حملها على وجه لائق»(٨٥).

أما الدواعي إلى إيثار السجع وتفصيله فكثيرة، منها ما أورده الجاحظ منسوباً إلى الرقاشي لما سئل: «لم تؤثر السجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن ؟ فقال: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك، ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحقّ بالتقييد وبقلة التفلّت، وما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره»(٨٦).

ومن أهم ما يتصل بقضايا السجع ما أثاره القدماء حول جواز

إطلاقه على ما في القرآن الكريم أو عدم جوازه. وقد بدا أن المحدَثين رغبوا عن التعرض لها والخوض في مسائلها(٨٧)، كما أن كثيراً من القدماء رأى أنها من الأمور التي تمسّ الشكل لا الجوهر، فلا طائل من الخوض فيها، وقد بدا أيضا أنها لم تثر في بيئة البلاغيين بقدر ما ثارت عند الفقهاء والمشتغلين بإعجاز القرآن الكريم، فقد خلت مؤلفات البلاغيين المتقدمين من الكلام عنها، واكتفت قلة من المتأخرين بالإشارة إليها، من مثل ما ورد في الإيضاح: «وقيل إنه لا يقال في القرآن أسجاع، وإنما يقال فواصل»(٨٨)، وقول النواجي: «واختلف فيه: هل يقال في فواصل القرآن العظيم أسجاع أم لا ؟ والمانعون تمثلوا بقوله تعالى: ﴿كتاب فصلت آياته﴾(٨٩)، فقالوا: قد سماه فواصل وليس لنا أن نتجاوز ذلك»(٩٠).

ولعل علي بن عيسى الرماني أول من تحدث عن الفواصل، ـ وهو القسم الخامس من أقسام البلاغة العشرة حسب تصنيفه ـ وعدّها بلاغة، وفرّق بينها وبين السجع الذي عده عيباً، قال: «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها... وفواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة؛ لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها»(٩١).

ثم استفاض الباقلاني في إزاحة السجع عن القرآن في مواضع كثيرة من كتابه «إعجاز القرآن»، ومنه قوله: «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري ـ رضي الله عنه ـ في غير موضع من كتبه، وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع في القرآن»(٩٢).

وقوله: «ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع، ولا فيه شيء منه، وكذلك ليس من قبيل الشعر؛ لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع، وفيهم من يدعي فيه شعراً كثيراً...»(٩٣).

وقوله: «ومن أهل الملة من يقول إنه كلام مسجع، إلا أنه أفصح مما قد اعتادوه في أسجاعهم، ومنهم من يدعي أنه كلام موزون، فلا يخرج بذلك عن أصناف ما يتعارفونه من الخطاب»(٩٤).

رفض الباقلاني أن يسمى ما في القرآن الكريم سجعًا ؛ لأن هذه التسمية ـ في رأيه ـ تعني أنه غير خارج عن أساليب كلام العرب، ومادام القرآن معجزاً، فإنه غير مسجوع، وإلا ساوينا بينه وبين سائر الكلام. على أن الباقلاني ـ وهو في غمرات حماسته ـ قد حرص على إيراد حجج المخالفين لرأيه ومنها قولهم إن السجع مما يتبين به فضل الكلام، وإنه من الأجناس التي يقع فيها التفاضل في البيان والفصاحة، ومن أقوى ما يستدلون به على وجود السجع في القرآن أن المسلمين اتفقوا على أن موسى أفضل من هارون، ومع ذلك قيل في موضع «هارون وموسى»(٩٥) مراعاة للسجع، ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون، قيل «موسى وهارون»(٩٦).

ويبدو أن المسألة ـ عند الباقلاني ـ كانت مجرد خلاف على التسمية، فمن الطريف أن المصادر القديمة تشير إلى أنه ذهب في بعض كتبه إلى جواز تسمية الفواصل سجعا(٩٧).

ويُجمل السيوطي جُلَّ ما عرفه المؤلفون السابقون من علوم القرآن، فيتحدث عن فواصل الآي، ويعرف الفاصلة بأنها: «كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع... وتقع الفاصلة عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام بها، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمى فواصل ؛ لأنه ينفصل عنده الكلامان، وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها...»(٩٨).

ثم ذكر السيوطي أن في استعمال السجع في القرآن خلافًا، وبسط آراء الرماني والباقلاني، وهما من المانعين، وآراء غير الأشاعرة من المثبتين، وقد بدا أن السيوطي من المعترفين بوجود السجع في القرآن الكريم، قال: «قلنا إن القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم، وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعًا، لما فيه من أمارات التكلف والاستكراه، لا سيما مع طول الكلام، فلم

يرد كله مسجوعًا جريًا منه على عرفهم في اللطافة الغالبة أو الطبقة العالية من كلامهم، ولم يخل من السجع، لأنه يحسن في بعض الكلام على الصفة السابقة، وقال ابن النفيس: يكفي في حسن السجع ورود القرآن به، قال: ولا يقدح في ذلك خلوه في بعض الآيات ؛ لأن الحسن قد يقتضي المقام الانتقال إلى أحسن منه... قال: وكيف يعاب السجع على الإطلاق، وإنما نزل القرآن على أساليب الفصيح من كلام العرب، فوردت الفواصل فيه بإزاء ورود الأسجاع في كلامهم...»[٩٩]. وقد حظيت آراء ابن سنان الخفاجى الحصيفة في هذه المسألة بتقدير العلماء اللاحقين له ـ من مثل السيوطي ـ فقد خطأ آراء الرماني، وقال إن ما يجب أن يحرر أن يقال: «إن الأسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفصول على ما ذكرناه والفواصل على ضربين: ضرب يكون سجعًا، وهو ما تقاربت حروفه في المقاطع، ولم تتماثل، ولا يخلو كل واحد من القسمين ـ أعني المتماثل والمتقارب ـ من أن يأتي طوعًا سهلاً وتابعًا للمعاني، وبالضد من ذلك حتى يكون متكلفًا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض».

ثم أشار ابن سنان إلى أن ما في القرآن كله إنما هو المحمود، وساق أمثلة للمتماثل، قال بعده: «وهذا جائز أن يسمى سجعًا لأن فيه معنئ السجع، ولا مانع في الشرع يمنع من ذلك»[١٠٠].

وأكثر البلاغيين يوردون شواهد للسجع من القرآن الكريم، ويقرون صراحة بوجوده فيه، فابن الأثير يتهم خصوم السجع بالعجز عن أن يأتوا به، ويقول: «وإلا فلو كان مذمومًا لما ورد في القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير، حتى أنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة، كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرهما، وبالجملة فلم تخل منه سورة من السور»[١٠١]، والسجع عند العلوي من أرفع مراتب الكلام وأعلاها، وأجل علوم البلاغة وأسناها، ولهذا اختص به من سائر الأساليب البلاغية والتنزيل، وأحاط بطويله وقصيده[١٠٢].

ويحسن العود مرة أخرى إلى آراء ابن سنان ـ وهو أسبق زمنًا من ابن الأثير

والعلوي ـ لأنها فيما يبدو قد حسمت القضية وفصلت فيها، ولعلها قد عاونت على إزالة الحرج عند المترددين، قال: «وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعًا، رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف. وأما الحقيقة فما ذكرناه ؛ لأنه لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعًا وبين مشاركة جميعه في كونه عرضًا أو صوتًا وحروفًا وكلامًا عربيًا ومؤلفًا، وهذا مما لا يخفى فيحتاج إلى زيادة في البيان، ولا فرق بين الفواصل التي تتماثل حروفها المقاطع وبين السجع»(١٠٣).

وإنصافًا للنافين وجود السجع في القرآن الكريم، تجدر الإشارة إلى وحدة واحدة من حججهم القوية، فمن المعروف أن بعض القرشيين التبس عليهم الأمر عند نزول الذكر الحكيم، فقرنوه بسجع الكهان، وإلى ذلك تشير بعض الآيات، مثل قوله تعالى: **﴿إنه لقول رسول كريم. وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون * ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكّرون﴾**(١٠٤)، وقوله عز وجل: **﴿فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون﴾**(١٠٥).

وربما وصف بعض المحدثين أساليب القرآن الكريم بمثل ما وصفه به هؤلاء القرشيون القدامى(١٠٦)، وربما غالوا في مهاجمة السجع نفسه، وعدّوه وصمة كبيرة ومعضلة شديدة، فوصفوه بأنه داء أخذ منذ بدايات العصر العباسي: «ينتشر رويداً نحو الغرب، وكان من الأسباب الكبرى التي حالت بين الذوق الأوربي واستساغه كثير من الآثار الإسلامية سواء العربية منها أو الفارسية أو التركية أو أي آثار أخرى كتبت بغير ذلك من اللغات التي خضعت لدائرة المسلمين»(١٠٧).

وقد لاقت مثل هذه الأفكار صدىً واسعًا عند كثير من المعاصرين، فمثلت حرجًا فكريًا واسع المدى، كان من نتائجه أننا الآن نرفض السجع ولا نطيقه.

ولكن ينبغي التنبه إلى نقطة جوهرية تتعلق باللغة العربية وأساليب أدائها، فمن الثابت أنها استطاعت في مستويات الرؤى المختلفة والبحوث العلمية، سواء كان ذلك على مستوى العلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وأصول وعلم كلام أو

في غير ذلك من جوانب العلوم الإنسانية، استطاعت أن تعطي من نفسها صورة اللغة الدقيقة القادرة على صياغة المعاني وحسم الأفكار، والقادرة أيضًا على التركيز والتكثيف اللازمين، حيثما يكونان ضرورة مطلوبة، والدليل على ذلك أن قارئ التراث يعرف أن السجع لم يفرض نفسه على كل ألوان الكتابة، ولكنه - إنصافًا - يجد الظاهرة بارزة على نحو واضح، بل تفرض نفسها فرضًا في بعض الكتابات، من مثل الرسائل، سواء كانت ديوانية، تدور بين الحكام والأمراء أو بين هؤلاء والرعية، وتهدف إلى تبليغ الأوامر والمنشورات، أو كانت إخوانية، تدور بين الأصدقاء والأقرباء، وتهدف إلى التعبير عن المشاعر والإفصاح عن العواطف.

أما في غير الرسائل - والمقامات أيضا - فلم يكن للسجع دور كبير.

يقول د. شوقي ضيف تأييداً لذلك، عند حديثه عن كتاب «تهذيب الأخلاق لابن مسكويه»: «وكثيرون يظنون أن قوام نثرنا الرسائل الرسمية والشخصية وحسبنا هذا الكتاب لنرى فيه خطأ هذه الفكرة وأن في العربية كتبًا نثرية نفسية لا تمتد صفحاتها في أسجاع، قلما تحتوي غذاءً فكريًا، بل تمتد في أسلوب مرسل، وتشتمل على زاد من غذاء خلقي تربوي رائع»(١٠٨).

ومن الأدلة على أن الكتاب كانوا يقصدون إلى السجع في بعض كتاباتهم دون غيرها أن أبا حيان التوحيدي، لم يحرص في مؤلفاته الكثيرة على السجع بل كثيراً ما تجنبه وتحاشاه، ولكنه عمد إليه في كتابه: الإشارات الإلهية، وكأنه يريد أن يقول إن السجع قد يفرض نفسه حين يريد الكاتب أن يكسب كلامه نوعًا من الخصوصية، ويلبسه شيئًا من المهابة والسمو.

والحق أن مسائل السجع خطيرة تمسّ اللغة وأساليبها والكتاب ومناهجهم، لذا كانت خليقة بأن تشغل القدامى كما تشغل المحدثين. ومما يلفت أن مدى قرب الكاتب من السجع أو بعده عنه، كان أظهر مقياس يستخدمه النقاد في القديم والحديث حين يريدون نقد الكتاب وتصنيفهم إلى مدارس واتجاهات، فابن سنان الخفاجي يرى - وأقواله قد تحتاج إلى مراجعات بطبيعة الحال - أن من الكتاب

المحدثين من كان يستعمل السجع كثيراً ولا يكاد يخل به، وهو أبو اسحق الصابي وأبو الفرج الببغاء، ومنهم من كان يتركه ويتجنبه وهو ابن العميد، وطريقه غير هؤلاء استعماله مرة ورفضه أخرى، بحسب ما يوجد من السهولة والتيسير أو الإكراه والتكلف، ويقول ابن سنان أيضا إن السجع قليل فيما وقف عليه من كلام عبد الحميد، وابن المقفع، ومحمد بن الليث، وجعفر بن يحيى، وإبراهيم بن العباس، وسعيد بن حميد، والجاحظ، وأبي علي البصير، وأحمد بن يوسف، وإسماعيل بن صبيح، ومحمد بن غالب، ومحمد بن عبد الله الأصفهاني، وابن ثوابة، وأشباههم، لكنهم لا يكادون يخلون بالمناسبة بين الألفاظ في الفصول والمقاطع إلا في اليسير من المواضع(١٠٩).

ويذكر القلقشندي عند حديثه عن السجع الحالي - وهو ما اتفقت قرينتاه في حرف الرَّوِيّ - أن أكثر الكتاب يعملون عليه من زمن القاضي الفاضل، وهلم جرا، أما السجع العاطل - أي الازدواج، وهو ما اختلف فيه حرف الروي في آخر الفقرتين - فعليه كان عمل السلف من الصحابة ومن قارب زمانهم(١١٠).

ويقول بعض من يتحدثون عن الأساليب النثرية وأنماطها، أن النثر من أيام عبد الحميد إلى الوقت الحاضر يجرى في ثلاثة أساليب رئيسة: أولها الأسلوب المتوازن أو المزدوج غير المسجع، وهي طريقة عبد الحميد والجاحظ، وثانيها: الأسلوب المسجع وهو أسلوب الرسائل الديوانية والأدبية والمقامات، وآخرها الأسلوب المطلق، وهو النثر السائد في الكتب العلمية والتاريخية والاجتماعية قديمًا وأسلوب الإنشاء العام في العصر الحديث(١١١).

وقضية اليوم أننا ننكر السجع ونتحاشى استخدامه في كلامنا وكتاباتنا، بل نعدل عنه ونعيد صياغة أساليبنا هروبًا منه لو وقع بمحض المصادفة، ومعنى ذلك أننا نرفضه الآن رفضًا قاطعًا في واقع استخدام اللغة كلامًا وكتابة وفي أي مستوى من مستويات الأداء العلمية أو الفنية أو الدينية.

هذه حقيقة، والمفارقة أنها تبدو متعارضة مع حقيقة أخرى، هي أن السجع جزء من الفطرة الإنسانية يستجيب لمطالبها، فالنفس تحب التنغيم، وتهش إلى الإيقاع

المطرب والأصوات الملحنة المتآلفة.(١١٢) ولذلك ربما يسجع بعض الناس في أثناء الكلام دون تعمد، وربما يكمل بعضهم عباراته بألفاظ لا معنى لها حرصاً على التوازن بين أجزاء الكلام، وربما يعمدون إلى ذلك التوازن في «النكت» و «القفشات» بل إن المتتبع للأمثال والحكم المتداولة سواء الفصيح منها أو العامي يجد الناس في بعض المواقف يحرصون على أن تكون مسجوعة، والأهم من ذلك أن الناس يتجهون غالباً إلى السجع إذا ما استحدثوا تركيبة أسلوبية جديدة على شكل مثل أو حكمة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا يرفض عصرنا السجع وكان مقبولاً في الماضي؟ وبمعنى آخر، لماذا تغير موقفنا من اللغة التي فيها السجع أصلاً؟ مع أننا نعرف أن هذا السجع كان من معايير الإتقان وجودة الأداء اللغوي، وكان دليلاً على الخبرة بقدرات الأديب على اللغة نفسها.

الواقع أن أسهل إجابة عن هذا السؤال، هو أن الذوق الحديث يرفض السجع لحدوث تحولات حضارية نعيشها، فضلاً على أن اتصالنا بالغرب وعلومه جعلنا نشعر بما جرّته الصنعة اللفظية في القرون الأخيرة من تكلف. ولا شك في أن نظرتنا الآن تعكس دلالات مغايرة للدلالات القديمة التي كانت تعبر عنها الاستجابة والقبول والإعجاب بأسلوب السجع. ومعنى ذلك أن هناك أبعاداً حضارية وراء القبول في الماضي ووراء الرفض في الحاضر، وهذه تحتاج إلى فضل تمحيص وتحليل.

غير أن المحذور الذي يمكن الوقوع فيه - بحسن نيّة - هو أن أي تحليل للمسألة على هذا الأساس الحضاري، ربما يكون على حساب القيمة اللغوية للسجع، تلك القيمة التي شغلت من رصيدنا التراثي الأدبي مساحة هائلة، واستنفدت أو استغرقت جهوداً بشرية ضخمة، ليحكم عليها عصرنا بأنه لم يكن وراءها كبير طائل، وأنها لا تقابل - كما يقول أحمد أمين إلا بالاستسماج والشعور بانقباض الصدر وانعقاد اللسان.

ولسنا نريد الوصول إلى مثل هذه الأحكام المتعجلة؛ لأنها قد تصدر عن

محض انطباعات وقتية تحتاج في سياقها التاريخي وظروفها الخاصة إلى تدبر وتأمل، ولأن التسليم بها - ونحن في أوضاع صرنا نرفض فيها السجع، بل نمقته - يعني أننا، شئنا أم لم نشأ، صرنا أعداءً لجانب بارز من جوانب تراثنا، لا نثق فيه ولا نحترمه ولا نقدره، كما يعني أيضًا تمردًا على الماضي والتراث، ورغبة في تجاوزهما إلى ما هو أكثر جدوى أو أفضل تعبيرًا عن هموم الإنسان وعن قيمه الجمالية الجديدة.

إن فكرة التحول الحضاري فكرة مقنعة ومريحة إذا ما أردنا التعليل، ولكن العقدة المعظلة الوحيدة التي يمكن أن تقف عقبة في إعطاء رأي نهائي لها، هي أن استخدام السجع يظل حقيقة مرتبطة بالضمير العربي وبالفطرة الإنسانية، حتى أننا في الظروف التي تجبرنا على التخلي عن السجع، نعود فنقبله في شكل لغوي آخر، كالمثل - وما يكون من قبيله - فنطرب له ونقبل عليه؛ لأنه أكثر تجاوبًا مع النفس في تلك الظروف.

أي أننا إذا كنا نرفض السجع بعامة، فإننا نقبله على مستوى الفطرة بخاصة.

وربما كانت هذه المسألة من أهم ما تعرضنا له من حديث عن السجع، لأنها تضعنا وضعًا جيدًا من مواجهة القضايا برمتها، وتفتح لنا الطريق لإعادة النظر فيها، وتقصّي أبعادها، حتى لا تبدو في ظاهر الأمر جزئية يسيرة.

وإنها في الحقيقة تنفتح على قضايا أعم وأكبر وتنبهنا إلى أن للسجع - مهما تباينت آراؤنا حوله - قيمًا جمالية باقية!



المصادر والمراجع

ابن الأثير :

(ضياء الدين نصر الله بن محمد بن عبد الكريم ـ ٦٣٧هـ) . المثل السائل ، تحقيق د . أحمد الحوفي د . بدوي طبانة ، ط ١ ، نهضة مصر ، ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م .

أحمد أمين :

ظهر الإسلام ، ظ ٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشرة ١٩٦٦م .

أحمد زكي صفوت :

١ ـ جمهرة خطب العرب ، ط ٢ ، الحلبي ، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م .

٢ ـ جمهرة رسائل العرب ، ط ٢ ، الحلبي ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

أحمد كمال زكي : (الدكتور)

١ ـ دراسات في النقد الأدبي ، ط دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠م .

٢ ـ مجلة الشعر . العددان ١٢ و ١٤ ، القاهرة ، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥م .

ابن أبي الإصبع : (عبد العظيم بن عبد الواحد ـ ٦٥٤هـ) .

تحرير التحبير ، تحقيق د . حفني محمد شرف ، ط القاهرة ، ١٣٨٣هـ .

أنيس المقدسي :

تطور الأساليب النثرية ، ط ٦ ، بيروت ، ١٩٧٩م .

الباقلاني : (أبو بكر محمد بن الطيب ـ ٤٠٣هـ) .

إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، ط دار المعارف بمصر .

بدوي طبانة : (الدكتور)

مجمع البلاغة العربية ، ط دار العلوم بالرياض ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

التهانوي : (محمد أعلى بن علي ـ بعد ١١٥٨هـ) .

كشاف إصطلاحات الفنون ، ط خياط ، بيروت .

الجاحظ : (أبو عثمان عمرو بن بحر ـ ٢٥٥هـ .

البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط ٤ ، الخانجي ، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

الجرجاني : (عبد القاهر بن عبد الرحمن ـ ٤٧١هـ) .

أسرار البلاغة ، تحقيق : هـ . ريتر ، ط أستانبول ، ١٩٥٤م .

حسن ظاظا (الدكتور)

الساميون ولغاتهم ـ سلسلة مكتبة الدراسات اللغوية طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠م .

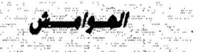
الحلبي : (شهاب الدين محمود ـ ٧٢٥هـ)

حسن التوسل إلى صناعة الترسل ، تحقيق أكرم عثمان يوسف ، ط وزارة الثقافة بالعراق ، ١٩٨٠م .

ابن خلدون : (عبد الرحمن بن محمد ـ ٨٠٨هـ) .
المقدمة ، ط التجارية بمصر ، بدون تاريخ .
ابن رشيق القيرواني : (أبو علي الحسن ـ ٤٥٦هـ) .
العمدة ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، ط ٤ ، بيروت ، ١٩٧٢م .
الرماني : (أبو الحسن علي بن عيسى ـ ٣٨٦هـ) .
النكت في إعجاز القرآن ، ضمن : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق : محمد خلف الله ود . محمد زغلول سلام ، ط ٣ ، دار المعارف بمصر .
زكي مبارك (الدكتور)
النثر الفني في القرن الرابع الهجري ، ط ٢ ، السعادة بمصر .
ابن سنان الخفاجي : (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد ـ ٤٦٦هـ)
سر الفصاحة ، تحقيق : عبد المعتال الصعيدي ، ط صبيح ، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .
السيوطي : (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ـ ٩١١هـ) .
الإتقان في علوم القرآن ، ط ٣ ، الحلبي ، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م .
شوقي ضيف : (الدكتور)
١ ـ العصر الجاهلي ، ط ١٠ ، دار المعارف .
٢ ـ عصر الدول والإمارات ، ط دار المعارف ، ١٩٨٠م .
٣ ـ الأدب العربي المعاصر في مصر ، ط ٣ ، دار المعارف .
عزالدين إسماعيل (الدكتور)
١ ـ الأسس الجمالية في النقد العربي ، ط ٣ ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٤م .
٢ ـ المكونات الأولى للثقافة العربية ، ط الأديب البغدادي ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م .
العسكري : (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل ـ ٣٩٥هـ) .
كتاب الصناعتين ، تحقيق علي محمد البجاوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ط الحلبي .
العلوي : (يحيى بن حمزة بن علي ـ ٧٤٥هـ) .
الطراز ، ط المقتطف ، ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م .
علي الجندي :
فن الأسجاع ، ط دار الجامعة ، القاهرة .
قدامة بن جعفر : (أبو الفرج ـ ٣٣٧هـ) .
نقد الشعر ، تحقيق : كمال مصطفى ، ط الخانجي ، ١٩٤٩م .
القزويني : جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ـ ٧٣٩هـ) .
الإيضاح ، ط السنة المحمدية بمصر .
القلقشندي : (أبو العباس أحمد بن علي ـ ٨٢١هـ) .
صبح الإنشا في صناعة الإنشا ، ط دار الكتب بالقاهرة ، ١٩١٣ ـ ١٩١٧م .
محمد عوني عبد الرؤوف : (الدكتور) .
بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف ، ط الخانجي بمصر ، ١٩٧٦م .
النواجي : (شمس الدين محمد بن حسن ـ ٨٥٩هـ) .

مقدمة في صناعة النظم والنثر، تحقيق د . محمد بن عبد الكريم، ط بيروت .
ابن وهب : (أبو الحسين إسحق بن إبراهيم بن سليمان ـ ٣٣٥هـ) .
البرهان في وجوه البيان ـ تحقيق د . حفني محمد شرف، ط الرسالة بمصر، ١٩٦٩م .
اليزدادي :(عبد الرحمن علي) .
كمال البلاغة، وهو رسائل شمس المعالي قابوس بن وشكمير، ط السلفية بمصر ١٣٤١هـ .

* ملحوظة : اكتفيت في هذا الثبت، بذكر أهم ما اطلعت عليه من المصادر والمراجع بالإضافة إلى دائرة المعارف الإسلامية، مادة (سجع) لكورنكوف .



الهوامش

(١) القزويني، الإيضاح، ط السنة المحمدية، ص ٣٣٤ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ط التجارية، ص ٥٥١ ويرى المؤلف أن المغاربة وجدا علم البديع سهل المأخذ، بينما تجافوا عن مآخذ المعاني والبيان، لصعوبتهما عليهم وغموض معانيهما ـ المقدمة : ص ٥٥٢ .

(٣) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، ط صبيح ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ١٦٤ .

(٤) العلوي، الطراز، ط المقتطف ١٣٣٢هـ/١٩١٤م، ٣ : ١٨ .

(٥) انظر : الجرجاني، التعريفات، ط بيروت ١٩٦٩م، ص ١٢٢ .

(٦) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط خياط، بيروت، ٣ : ٦٧٠ .

(٧) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «سجع»، ط طهران، ١١ : ٢٩٥ .

(٨) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٤، الخانجي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ١ : ١١٥ ـ ١١٦ .

(٩) نفسه ٣ : ٢٩ وانظر ٣ : ٥ ـ ٦ .

(١٠) الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف، ص ٥٢ .

(١١) نفسه، ص ٨٩ ـ ولعلي الجندي مؤلف عن السجع، آثر أن يسميه : «فن الأسجاع»، ط دار الجامعةبالقاهرة .

(١٢) ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق د . أحمد الحوفي، د . بدوي طبانه، الطبعة الأولى، نهضة مصر، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ١ : ٢٧٦ ـ ٢٧٨ وممن أوردوا شروط ابن الأثير : العلوي في الطراز ٣ : ٢١ ـ ٢٢ والتهانوي في كشافه ٣ : ٦٧١ .

(١٣) الوطواط، غرر الخصائص، ط دار صعب، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٧٨ .

(١٤) انظر : العلوي، الطراز ٣ : ٢٣ ـ ٢٧ والحلبي، حسن التوسل، تحقيق أكرم عثمان يوسف، ط دار الرشيد بالعراق، ١٩٨٠م، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ والنواجي، مقدمة في صناعة النظم والنثر، تحقيق د . محمد بن عبد الكريم، ط دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٧٢ والتهانوي ٣ : ٦٧٠ ـ ٦٧١ .

(١٥) انظر العلوي، الظراز ٣ : ١٨ ـ ١٩ والحلبي، حسن التوسل، ص ٢٠٧ والنواجي، المقدمة ص ٧١ والتهانوي، الكشاف ٣ : ٦٧٠ ـ ٦٧١ .
(١٦) سورة نوح ١٣ ـ ١٤ .
(١٧) سورة الغاشية ١٣ ـ ١٤ .
(١٨) أما الترصيع في الشعر، فهو أن يسجع مقاطيع البيت، وكذلك التسميط، إلا أن الترصيع أكثر ما يقال في بيت أو بيتين، فأما القصيدة المسمطة فأن يكون أبياتها كلها .
(١٩) مقامات الحريري، ط ٢، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٦م، ص ١٩ .
(٢٠) القلقشندي، صبح الأعشى، ط دار الكتب المصرية ٢ : ٢٨٢ ـ ٢٨٣ والذي أورده الرماني في «النكت في إعجاز القرآن» أن فواصل القرآن الكريم على وجهين أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة ـ انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ص ٩٨ .
(٢١) سورة الغاشية ١٥ ـ ١٦ .
(٢٢) اليزدادي، كمال البلاغة، ط السلفية بمصر، ١٣٤١هـ، ص ١٩ ـ ٢٢ .
(٢٣) علي الجندي، فن الأسجاع، ص ١٣ .
(٢٤) دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٢٩٦ .
(٢٥) مجلة «الشعر» العدد ١٢ مقال «القضية قديمة» ص ٣ ـ ١١ وانظر العدد ١٤ ص ٧٧ .
(٢٦) عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، ط الأديب البغدادية، وزارة الإعلام بالعراق، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ١٨ .
(٢٧) نفسه، ص ٢٠ .
(٢٨) محمد عوني عبد الرؤوف، بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف، ط الخانجي، ١٩٧٦م، ص ٥٩ ـ ٦٥ .
(٢٩) دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٢٩٥ .
(٣٠) ابن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٢م، ١ : ١٨٩ وانظر مزيداً من التفصيلات في كتاب فن الأسجاع لعلي الجندي، ص ١٣ وما بعدها .
(٣١) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، طبعة الخانجي، ١٩٤٩م، ص ٥١ .
(٣٢) الخافجي، سر الفصاحة، ص ١٧١ .
(٣٣) الإيضاح، ص ٣٩٣ .
(٣٤) نفسه، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ .
(٣٥) انظر هوامش ص ٨١ من ديوان أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء للأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٦م:
(٣٦) ديوانه، ت: محمد عبده عزام، ط ٢، المعارف، ١٩٦٩م، ٢ : ٦٦ .
(٣٧) ديوانه، ت: محمد عبده عزام، ط ٣، دار المعارف، ١٩٧٢م، ١ : ٥٨ وفيه: «لله مرتقب في الله مرتغب» .
(٣٨) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ١ : ٧٤٤ .
(٣٩) نقد الشعر، ص ٣٢ وانظر العسكري، الصناعتين، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٤ وابن رشيق، العمدة، ٢ :

٢٦ ـ ٢٩ وبدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، ط دار العلوم بالرياض، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ١ : ٣١٤ ـ ٣١٧.

(٤٠) الإيضاح، ص ٣٩٧.

(٤١) ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، دار المعارف، ١٩٦٤م، ص ٨٥.

(٤٢) نفسه، ص ٨٩.

(٤٣) نقد الشعر، ص ٥١ وانظر ابن رشيق، العمدة ١ : ١٧٣ ـ ١٧٦ والقلقشندي، صبح الأعشى ٢ : ٢٨٤ وبدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، ١ : ٤١٥ ـ ٤١٨.

(٤٤) الإيضاح، ص ٣٩٥ وانظر الحلبي، حسن التوسل، ص ٢٠٦ والنواحي، مقدمة في صناعة النظم والنثر، ص ٧٤ والتهانوي، كشاف...، ١ : ٦٧١ وفي لسان العرب، مادة : غدو : « وقالوا : إني لآتيه بالغدايا والعشايا، والغداة لا تجمع على الغدايا، ولكنهم كسّروه على ذلك ليطابقوا بين لفظة ولفظ العشايا فإذا أفردوه لم يكسروه... وقال ابن السكيت : أرادوا جمع الغداة، فأتبعوها العشايا للازدواج وإذا أفرد لم يجر ولكن يقال غداة وغدوات لا غير...».

(٤٥) ابن فارس، الإتباع والمزاوجة، تحقيق كمال مصطفى، ط السعادة، ص ٢٨.
تتد به كلامنا : أي نؤكده به، ويروى « هو شيء يبديه كلامنا ».

(٤٦) انظر : قدامة، نقد الشعر، ص ٤١ ـ ٤٢ والعسكري، الصناعتين ص ٢٦٧ والخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٤٧) دكتور شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ط ١٠، دار المعارف، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٩.

(٤٨) البيان والتبيين ٣ : ٦.

(٤٩) نفسه ١ : ٢٩٠.

(٥٠) البيان والتبيين ١ : ٤٠٨ وانظر في المصدر نفسه ما ورد في ١ : ٢٨٤ ـ ٢٨٧ تحت عنوان « باب آخر من الأسجاع في الكلام » وما ورد في ١ : ٢٩٧ ـ ٣٠٢ تحت عنوان « باب أسجاع » وفي دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٢٩٦ أن الكتاب كالجاحظ والقالي وغيرهما قد أولعوا في وصف الجو، ونعت الأفراد، وغير ذلك في عبارات مسجوعة جروا على أن يعزوها إلى أعراب مجهولين. ولعل هذه المقطوعات كانت في الغالب من ابتداع اللغويين يستعينون بها على شرح الكثير من الكلمات الغامضة التي لم يكن من اليسير أن ينتظمها شعر موضوع يخضع لوزن.

(٥١) السجع مثل الشعر، كلاهما يعتمد على الكلمة الملفوظة لفظاً يثير الهيبة ويحدث التأثير القوي وبخاصة عند الإنسان الفطري البدائي.

(٥٢) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٤٢٣.

(٥٣) مجلة « الشعر »، العدد ١٤، فبراير ١٩٦٥م، ص ٧٨.

(٥٤) دراسات في النقد الأدبي، ط دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢٨.

(٥٥) الساميون ولغاتهم، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٥٦) العصر الجاهلي، ص ٤٢٠ وما بعدها.

(٥٧) انظر ما جمعه وحققه أحمد زكي صفوت من الخطب والرسائل، مبّوباً مرتباً حسب العصور في :
أ ـ جمهرة خطب العرب ـ وهو ثلاثة أجزاء، ط الحلبي، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م.
ب ـ جمهرة رسائل العرب ـ وهو أربعة أجزاء، ط الحلبي، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

(٥٨) الحصري، زهر الآداب، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، الحلبي، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م، ١: ٥٣ ـ ٥٤.

(٥٩) القلقشندي، صبح الأعشى ٢: ٢٧٩ ـ ٢٩٢ وفيه الأصل الرابع «المعرفة بالسجع» من المقصد الأول: «في الأصول التي يبنى عليها الكلام» من الطرف الثالث «في صنعة الكلام ومعرفة كيفية إنشائه ونظمه» من الباب الأول من المقالة الأولى.

(٦٠) دائرة المعارف الإسلامية ١١: ٢٩٧.

(٦١) د. عبد الحكيم بلبع، النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، ط الرسالة ١٩٥٥م، ص ١٤٧ ومحمود غناوي زهيري، الأدب في ظل بني بويه، ط الأمانة بمصر، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م، ص ٢٩٩.

(٦٢) د. زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ط ٢، السعادة بمصر، ص ٦٤ وما بعدها.

(٦٣) العقاد، اللغة الشاعرة، ط دار غريب بالقاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٤) د. شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ط ٣ دار المعارف، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٦٥) كتب محمد عبده في صحيفة الأهرام سنة ١٨٧٦م مجموعة مسجوعة من المقالات.

(٦٦) النثر الفني في القرن الرابع ص ١٠٠.

(٦٧) د. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط ٤، لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٦م، ٢: ٩٦ ـ ٩٨.

(٦٨) نشر حفني ناصف، نشر د. مهدي علام، عبد الحميد حسن، ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، ص: ح.

(٦٩) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق د. حفني محمد شرف، ط الرسالة، ١٩٦٩م، ص ١٦٥.

(٧٠) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص ٢٦٧.

(٧١) ابن سنان، سر الفصاحة، ص ١٦٤.

(٧١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتر، ط استنابول، ١٩٥٤م، ص ١٠.

(٧٢) نفسه، ص ٨.

(٧٣) ابن الأثير، المثل السائر ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٧٤) ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، تحقيق د. حنفي محمد شريف، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٣هـ، ص ٤١٤ ـ ٤١٥ وعنه نقل القلقشندي في صبح الأعشى ٢: ٣٢٦.

(٧٥) العلوي، الطراز، ٣: ٢٨.

(٧٦) الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٤.

(٧٨) د. عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ط ٣، دار الفكر العربي، ١٩٧٤م، ص ٢٢٣، وما بعدها.

(٧٩) انظره مفصلاً في الخفاجي، سر الفصاحة ص ١٦٤، والعلوي، الطراز ٣: ١٩ ـ ٢١.

(٨٠) البيان والتبيين ١: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٨١) رواه عن الأزهري ابن منظور في لسان العرب، مادة «سجع» وانظر ما ذكره د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، هامش ص ٤٢٠، ٤٢٢ من مصادر هذا الحديث.

(٨٢) العلوي، الطراز ٣: ٢٠.

(٨٣) العسكري، الصناعتين، ص ٢٦٧.

(٨٤) الجاحظ البيان والتبيين ١ :٢٨٧ .
(٨٥) العلوي، الطراز، ٣ : ٢١ ـ ٢٢ .
(٨٦) الجاحظ، البيان والتبيين ١ :٢٨٧ .
(٨٧) يذهب طه حسين في «من حديث الشعر والنثر»، ص ٢٥ إلى أن القرآن الكريم ليس نثراً وليس شعراً .
(٨٨) القزويني، الإيضاح، ص ٣٩٥ .
(٨٩) سورة فصلت: ٣ ـ وورد في لسان العرب، مادة: فصل: (وأواخر الآيات في كتاب الله فواصل بمنزلة قوافي الشعر... واحدتها، فاصلة وقوله عز وجل: ﴿كتاب فصّلناه﴾ له معنيان، أحدهما: تفصيل آياته بالفواصل، والمعني الثاني في فصّلناه، بيّناه، وقوله عزّ وجل: ﴿آيات مفصّلات﴾ بين كل آيتين فصل، تمضي هذه وتأتي هذه بين كل آيتين مهلة، وقيل: مفصلات: مبينات....) .
(٩٠) النواجي، مقدمة في صناعة النظم والنثر، ص ٧٠ ـ ٧١ .
(٩١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ٩٧ ـ ٩٨ وقد أورد الباقلاني في إعجاز القرآن، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠ كلام الرماني بعد قوله في ص ٣٩٦ «ذكر بعض أهل الأدب والكلام...» .
(٩٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٨٦ .
(٩٣) نفسه، ص ٥٢ .
(٩٤) نفسه، ص ٧٥ .
(٩٥) من الآية ٧٠ من سورة طه .
(٩٦) من الأعراف ١٢٢ والشعراء ٤٨ والصافات ١١٤، ١٢٠ .
وانظر إعجاز القرآن، ص ٨٦ وردّ الباقلاني في ص ٩٣ ـ ٩٤ .
(٩٧) أورده التهانوي ١ :٦٧٣ بعد أن أسهب في عرض آراء الرماني والباقلاني، وأتبعه بآراء الخفاجي .
(٩٨) السيوط، الإتقان في علوم القرآن، ط ٣، الحلبي، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م، النوع التاسع والخمسون ٢ : ٩٦ ـ ٩٧ .
(٩٩) السيوطي، الإتقان، ٢ : ٩٨ ـ ٩٩ .
(١٠٠) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٥ .
(١٠١) ابن الأثير، المثل السائر، ١ : ٢٧١ .
(١٠٢) العلوي، الطراز ٣ :٢٧ ـ ٢٨ .
(١٠٣) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .
(١٠٤) سورة الحاقة ٤٠ ـ ٤٢ .
(١٠٥) سورة الطور ٢٩ .
(١٠٦) ورد في دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٢٩٦ «غير أن السجع الأخاذ هو القرآن ذاته لا سيما السور القديمة التي جاءت على أسلوب الكهنة في خطبهم والتي ذكرها ابن هشام، من ذلك نبوءات شق وسطيح» .
(١٠٧) نفسه ١١ : ٢٩٧ .
(١٠٨) عصر الدول والإمارات، ط دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧١ ويقول المؤلف: إن هذا الكتاب

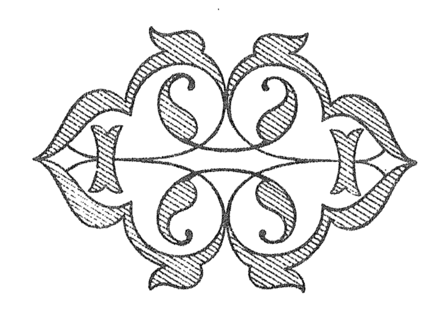
النفيس كان يدرس للناشئة في كثير من البلدان العربية في العصور السابقة وشطر من العصر الحديث، وحريّ بنا أن نعود إلى دراسته لهم في المدارس الثانوية حتى نمدهم بخير زاد لتقويم سلوكهم وتربيتهم تربية خلقية سديدة.

(١٠٩) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٧.

(١١٠) القلقشندي، صبح الأعشى، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

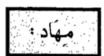
(١١١) أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ط ٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٦ وما بعدها.

(١١٢) ورد في لسان العرب، مادة: نسق: النسق ما جاء من الكلام على نظام واحد... والكلام إذا كان مسجعاً قيل له نسق حسن... وأنسق الرجل إذا تكلم سجعاً».



لغـــة المـفـــارقـــة

بقلم : كلنث بروكس
ترجمة : محمد منصور أبا حسين



تنطوي المفارقة على تناقض ظاهري يخالف المألوف أو المتوقع . (١) وتحدث المفارقة في المنطق (٢) ، والطبيعة(٣) ، والمعتقدات (٤) ، كما تحدث في الآداب الإنسانية(٥)، وتطرح هذه الدراسة التي اخترت ترجمتها ، تحليلاً تطبيقيًا للمفارقة على بعض النماذج الشعرية الأنجليزية التي يروم من خلالها كلنث بروكس(٦) إلى استبصار أهمية المفارقة باعتبارها «أساس اللغة الشاعرة ، لا مجرد محسن بديعي » (٧) .

ولكي تعم الفائدة ، فقد أردفت الترجمة بالتعليقات اللازمة ، وعرَّفت بالأسماءِ وأشرت إلى مظان النصوص الشعرية الواردة في هذه الدراسة .

لغة المفارقة *

كلنث بروكس

القليلون منا يقبلون العبارة القائلة : إن لغة الشعر هي لغة المفارقة . فالمفارقة هي لغة الفكر والصلابة والبراعة وسرعة الخاطر ، ونادراً ما تكون لغة الروح .

وإذا سلمنا بأنها سلاح مباح يمكن الإفادة منه ، أحيانا كما فعل جسترتن (Chesterton).أو ربما نستخدمه في التعبير عن حكمة بارعة ، أو في الهجاء أيضا (satire) الذي على الرغم من جدواه ، فإننا قطعًا غير مهيئين للتسليم به كشعر ؛ فإن هذا التحيز للمفارقة يدفعنا إلى اعتبارها نتاج العقل لا العاطفة ، والحذق لا التعمق ، والمنطق لا الحدس .

ومع ذلك فإن هناك شعوراً بأنها هي اللغة الملائمة والحتمية للشعر . فالحقيقة التي يعبر عنها الشاعر لا يمكن فهمها إلا من خلال المفارقة . وذلك خلاف العالم الذي تقتضيه الحقيقة تجريد لغته من كل أثر لها . وقد أكون مغاليًا في تأكيد هذه النقطة ، ولكن هذه المغالاة التي أطرحها ربما تنير بعض الجوانب المجهولة ذات الصلة بطبيعة الشعر ، والتي غالبا ما أُغفِلَتْ .

ستتضحُ هذه النقطة من خلال إلقاءِ نظرة على شعر وليم وردزورث

(Wordsworth فمع أن شعره لا يَعدُ بالكثير من الأمثلةِ ، إذا أنه يفضل ـ عادة ـ أخذ الأمور أخذاً مباشراً كما يُصرُ على البساطةِ ، أضف إلى ذلك أنه يشكُ في كلِ ما يمتُ إلى الفكر بصلةٍ ؛ ومع هذا فإن قصائده النموذجية قائمة على نوع من المفارقة . فلننظر إلى قصيدته المشهورة (٢) .

يالها من أمسية،
رائعة ، هادئة ، حرة

صَمَتَ الوقت المقدس فيها كالراهبة
الحاسبة انفاسها دهشةً ووقاراً...

ففي الوقت الذي يكون فيه الشاعر مستغرقا في تعبده، تبدو الفتاة السائرة بجانبه على النقيض من ذلك ، وكأنما في ذلك إيحاء بما يجب أن تكون عليه الفتاة : كان عليها أن تستجيب للوقت وهو في نظر الشاعر مقدس ، وأن تكون كالأمسية ذاتها ، كالراهبة الصامتة . إلا أنَّ الفتاة تبدو أقل تعبداً من الطبيعة الصامتة نفسها . ومع ذلك:

فإن لم يرنحْكِ هذا الجلالُ
فليس لأنكَ أدنى قداسة
فمنذ زمان أبيد
ثويت بقلب الخليل
وصليت في داخل المعبدِ
وربك معك دوامًا ولم نعرف

فالمفهوم الضمني للمفارقة (الذي قد لا يعيه القارئ المتحمس) يعد ضروريا ، حتى بالنسبة لذلك القارئ . إذ كيف تتعبد الفتاة بشكل أعمق من الشاعر الواعي لذاته حينما كان يسير بجانبها ؟ السبب أنها ممتلئة بعاطفة تلقائية لكل الطبيعة وليس فقط لجانبي الجلال والعظمة فيها ، وهذا يذكرنا بتلك الآبيات التي كتبها كولردج ، صديق وردزورث حيث يقول :

كلما استغرق المرء في تعبيده
ازداد حبا للأشياء جليلها وصغيرها (٣)

فاستجابة الفتاة غير الواعي هو في الحقيقة تعبدها غير الواعي . فهي في حالة تواصل مع الطبيعة « منذ أمد » وإخلاصها الصادق لا ينقطع بخلاف إخلاص

الشاعر المتقطع والآني . كما أن المفارقة هنا لا تكتفي بتأسيس القصيدة وإنما تخبر عنها وتمنحها شكلاً جوهرياً . إلا أنها ليست جريئة ، طالما أن الشاعر هو وردزورث . إن مقارنة الأمسية بالراهبة تنطوي في واقع الأمر على أكثر من بعد واحد . فهدأة الأمسية تعني بشكل جلي « التعبد » حتى لأكثر الناس بلاهة وتبلداً ، وهدأة الأمسية تنسجم مع ملابس الراهبة . وهكذا فإن القصيدة لا تكتفي بالإيحاء بفكرة القداسة فحسب ، وإنما هي فوق ذلك تُلمحُ إلى مزلق احتمال الرياء الذي يتعارض مع عدم اكتراث الفتاة البرئ الذي هو رمز لديمومية تعبدها الخفي .

وإمعاناً في تأكيد هذه النقطة ، فلنتأمل قصيدة وردزورث « على جسر وِستْ مِنِستر » والتي أجزم أن معظم القراء يُسلمون بأنها من أكثر قصائده توفيقاً ، ومع ذلك ، فإن معظم الطلاب يواجهون صعوبة في إدراك روعتها ، إذ أن محاولة تأسيسها على نبلها ووجدانيتها سرعان ما ينهار ، فالقصيدة على هذا المستوى لا تقول أكثر من أن المدينة في ضوء الصباح وأنها تمثل صورة جليلة ذات أثر يلامس جميع الأرواح ما عدا المتبلد منها ، وهذا القليل الذي تقوله القصيدة هو أن المدينة جميلة في ضوء الصباح وستظل كذلك . كما أن محاولة إثبات أهمية القصيدة بناء على روعة صورها سرعان ما يتداعى : فبحث الطلاب عن صور تفصيلية لن يفضي إلى طائل : فليس ثمة تقريب لمسات واقعية ، فالشاعر في حقيقة الأمر قد جمع بكل بساطة ما تفرق من التفاصيل .

. . . صامته ، جرداء
سفن ، وأبراج ، وقباب ، ومسارح ، ومعابد ،
تتمدد مفتوحة على الحقول .

إننا نحصل على انطباع باهت ـ قمم سطوح ، وأبراج تبدو متلألأة على مدى أفق المدينة في ضوء الصباح ، كما أن القصيدة بشكل عام مشوبة ببعض الكتابة

العادية ، وبعض المقارنات المبتذلة .

قد يتساءل القارئ : من أين إذاً تستمد القصيدة قوتها؟ إنها تستمدها فيما يظهر لي ـ من المفارقة التي تنبثق من خلالها القصيدة . فالمتكلم (الشاعر) في الحقيقة قد بغتته الدهشة واستطاع أن ينقل شيئًا من دهشته إلى القصيدة . فالشاعر لا يتصور أن مقدور المدينة أن تتشح بجمال الصباح . قد يحدث ذلك لجبل سنودون ، وسكيداو ، ومونت بلانك ، فاتشاح هذه الجبال بجمال الصباح أمر طبيعي ، أما أن يحدث ذلك لمدينة لندن القذرة المحمومة فهو أمر غريب بالنسبة للشاعر . إنها لحظة التعجب الذاهل .

فلم أرَ من قبل شمسًا بهذا الجمال المشبع ،
لا في الوهاد ، ولا في الصخور ، وفوق التلال،

« فالهواء غير الملوث بالدخان » قد أفصح عن مدينة لم يكن الشاعر على علم بوجودها :

فلندن التي أنشأها الإنسان هي أيضا جزء من الطبيعة ، مضاءة بشمس الطبيعة ومشرقة بجمال ذاتها .

والنهر ينزلق طوع هواه . . .

فالنهر أكثر الأشياء « طبيعية » يمكن أن يتخيلها الإنسان ففيه مرونة وفيه الخط المنحنى للطبيعة يقسمها . فالشاعر لم يخطر بباله معاملة هذا النهر بالذات كنهر طبيعي، أما الآن وهو لم يزدحم بالمراكب بعد ، ولم يأخذ مظهراً منضبطًا فيه قسوة وآلية؛ فإنه كزهرة الدفلة أو كالجداول المائية في الجبال ، عاطل عن الفن كثير النزوات « وطبيعي » كالوردة والجداول . وتنتهي القصيدة كما تتذكرون بما يلي :

رباه، حتى المنازل غافية
وهذا الفؤاد العظيم يغط سباتًا

فالمدينة وقت رؤية الشاعر الصباحية لها قد استحقت أن ينظر إليها ككائن

عضوي وليس كشيء آلي فقط . وهذا هو السبب في أن المجاز البالي للمنازل النائمة قد جُدد على نحو غريب . والشيء الغريب أن أبرز الأشياء التي أثارت اهتمام الشاعر كانت تلك المنازل النائمة . فلدى الشاعر نزوع إلى اعتبار المنازل في عداد الأموات ـ آلية لا حياة فيها ـ فالقول بأن المنازل نائمة يعني أنها على قيد الحياة ، وأنها تشارك في حياة الطبيعة . وعلى النسق نفسه ، فإن المجاز المبتذل البالي الذي يصور مدينة كبيرة كالقلب النابض لامبراطورية ما ، تعود إليه الحياة والجدّة . ففي هذه اللحظة التي يرى الشاعر فيها المدينة في مظهر الموت ، تمكّنه من وصفها ككائن حي يختلج بالحياة التي يعرفها وهي الحياة العضوية « للطبيعة » .

إنني لا أروم المغالاة والإعلاء من شأن وعي وردزورث بأهمية المفارقة . فهو في هذه القصيدة يميل كما هي عادته إلى التناول المباشر . ولكن الحالة هنا تناقضية كما هي في العديد من قصائده . كما أن وردزورث ينص في فاتحة الطبعة الثانية من ديوانه « قصائد غنائية » (Lyrical Ballads) ، على أن هدفه العام هو « إنتقاء أحداث وحالات من الحياة العامة ومعالجتها بطريقة تجعلها تبقى في الذاكرة في هيئة غير مألوفة » (٤) .

كما أن كولردج قد بين في وقت لاحق هدف وردزورث مستخدما مصطلحات تثبت بشكل جلي استثمار وردزورث مفهوم المفارقة وإفادته منه : فهو يقول : « إن وردزورث قد قطع على نفسه عهداً بأن يكون هدف كتابته منح الأشياء اليومية المألوفة سحر الجدة ، وأن يستنهض شعوراً يضاهي خوارق الطبيعة عن طريق إيقاظ العقل من سبات العادة ، وتوجيه هذا الشعور إلى جمال الدنيا الماثلة أمامنا ... » ، وباختصار فإن وردزورث كان على وعي تام حينما حاول أن يكشف لمستمعيه أن للأشياء الاعتيادية المألوفة خصوصيتها وتفردها التي تجعلها غير اعتيادية وأن النثر في الواقع شعري في جوهره . فمصطلحات كولردج القائلة « بمنح الأشياء اليومية المألوفة سحر الجدّة » و « إيقاظ العقل » توحي بانشغال الرومانسيين بالمدهش ـ المثير ، والإلهام الذي يصوغ العالم المألوف في شكل جديد . وربما يكون هذا هو سبب وجود المفارقات الرومانسية ، وللسبب ذاته تقريباً استخدم شعراء الكلاسيكية الجديدة مفهوم المفارقة . دعونا نتمعن في

أبيات بوب في « مقالة في الإنسان » :

مشتت بين العقل والجسد ؛
ولد ليموت ويُفكر ليخطئ؛
اشبهه عقل في الجهل؛
لا فرق ان ألحّ في التفكير أو اقتصر...
خُلق ليعلو نصفه ؛
والنصف الآخر للسقوط ؛
ربُ الأشياء جميعها ؛
وهو في الوقت ذاته فريستها؛
وهو الوحيد الذي له علم بالحقيقة ؛
قد قذف به في خطأ أبدي
هو المجد والأضحوكة ولغز العالم ! (٥)

لاشك أن المفارقة هنا تتكيء على السخرية (Irony) أكثر من اعتمادها على الإندهاش (Wonder) ، ولكن ربما يزعم بوب أنه أيضا ، يعالج الأشياء اليومية المألوفة بما فيها الإنسان ، موقظًا عقله ، مما سيحفزه على رؤية نفسه في ضوء جديد ومبهر .

وهذا فإن في شعر بوب مدهشات فريدة شأنها في ذلك شأن الآثار الواضحة للسخرية المبطنة في قصيدة وردزورث . ومن المؤكد أنه ليس ثمة ما يمنع اجتماعهما ؛ وهما في الواقع مجتمعان . فالاندهاش والسخرية ينتظمان العديد من قصائد وليم بليك وهما يتواشجان في قصيدة كولردج « البحار العجوز » . والأمثلة عديدة ومتنوعة ، إلا أنها تتباين في أسلوب التناول . فمرثية توماس جري تستخدم الأسلوب الوردزورثي النموذجي من حيث تصوير المشاهد الريفية والتأمل في حالة الفلاحين ومقارنتهم بمن هم أحسن حالا منهم .
ولكننا نجد في مرثية جري ميلاً واضحًا نحو السخرية ، فالإلهام فيها سخرية أكثر منه اندهاشًا .

ألجِرَّةٍ مزدانة بالتصاوير، وتمثال نصفي رائع
أن يستردا الأنفاس؟
وهل يستفز صوتُ الشرف الغبارَ الصامتِ ؟
أو يواسي الإطراء إذن الموتِ الباهتةِ الباردة ؟ (٦)

لا أريد أن أسرد المزيد من الأمثلة ذات الاحتمالات ، ولكنني راغب في فهمنا أن المفارقة نابعة من طبيعة لغة الشاعر . إنها لغة تلعب فيها الإيحاءات دوراً دلاليًا فعالاً . ولا أعني أن الإيحاء مهم ؛ لأنه يعطي معنىً إضافيًا أو حاشية أو شيئًا خارجيًا لا علاقة له بالقضية المعتبرة، وإنما أعني ألا يستعمل الشاعر ، على الإطلاق ، رموزاً بنفس الطريقة المتوقعة من العالِم، فعلى الشاعر أن يبتكر لغته ـ في نطاق المعقول ـ خلال مسيرته الشعرية .

لقد علق ت.أ. س. اليوت على لغة الشاعر هذه قائلاً إنها « ديمومة التعديل الطفيف للغة والمقابلة المستمرة للكلمات في أسلوب جديد ومفاجئ « فهذه الخاصية اللغوية لا يمكن تفاديها في القصيدة ، وإنما يمكن ، فقط ، توجيهها والتحكم فيها فإذا كان العالِم يعمد إلى سن المصطلحات وتجميدها في رموز صارمة ، فإن الشاعر على النقيض منه يسعى إلى البعثرة والتخريب . فالمصطلحات في حالة تبدل دائم يُحَوِّرُ بعضُها بعضاً ، منتهكة بذلك معانيها المعجمية . ولإيضاح ذلك سنورد مثالاً بسيطًا . فلنتمعن الصفات الواردة في الأبيات الأولى من قصيدة وردزورث : رائعة ، هادئة ، طليقة ، مقدس ، صامتة، الحابسة أنفاسها دهشة » ؛ فالتقابل (Juxtapositions) أمر متوقع لا يدعو إلى الدهشة ولكن تمعن ما يلي : الأمسية كالراهبة الحابسة أنفاسها دهشة ووقارا. فالحابسة أنفاسها دهشةً ، توحي بإثارة منقطعة النظير ، وعلاوة على ذلك فالأمسية ليست صامتة فحسب وإنما هادئة أيضا . ليس هناك تعارض نهائي ، إنه ذلك النوع من الهدوء وذلك النوع من الإثارة وإمكانية حدوثهما في آن واحدٍ . ولكن الشاعر لا يملك مصطلحًا واحداً لوصفها . ولنفترض أن لديه هذا المصطلح الفني ذي المقاطع المتعددة

(Polysyllabic) ، فإن ذلك المصطلح لن يسعفه بحل عاجل لمشكلته . لذا عليه اللجؤ إلى التعارض والتحديد .

يمكننا أيضا أن نتعامل مع المشكلة على النحو التالي : على الشاعر أن يستخدم القياس (analogies) ، فكل حالات الوجدان الأكثر شفافية « تقتضي مجازاً يعبر عنها » كما بيَّن ريتشاردز . ولكن المجاز الذي يستخدمه الشاعر لا يقع على مستوى واحد ولا يكون تلاحمه تاماً . فهناك ميل دائم لمستويات المجاز ، تداخل ضروري ، تغاير وتضاد . حتى أن أكثر الشعراء مباشرة وبساطة يجد نفسه مجبراً على اللجوء إلى المفارقة أكثر مما نظن ، لو أدركنا ما يفعله الشاعر . وطالما أنني بصدد الحديث عن صعوبة مهمة الشاعر ، فإنني لا أريد أن أعطي انطباعًا بأنها مهمة أكبر من قدراته ، أو أن أزعم مدعيًا أنه لن يبلغ الدقة والإتقان .

ولإيضاح ذلك نقول إن الاستعارة الشكسبيرية :

بالمحاولة المنحرفة
يؤدي الطريق المنحنى إلى الاتجاه الصحيح (٧) .

قد استعملها شكسبير وفي ذهنه لعبة البولنج الإنجليزية ، التي تجري في ملعب معشوشب . وحيث إن الكرة ليست تامة التكوير ، وإنما هي بيضاوية الشكل، فإن ذلك يعني أن اللاعب البارع يستطيع تحقيق الهدف حسب الطريقة التي يتم بها قذف الكرة عبر المنحني . ولمزيد من الإيضاح فإن الجسم الكروي علميا يندفع نحو الهدف المباشر، ولكن ذلك لا يعني أن اللاعب الماهر لن يتمكن من وضع الكرة البيضاوية حيث يريد ، على الرغم من عدم استدارتها . وتحدث الصعوبات عندما يختلط الأمر عليه ، فلا يفرق بين الكرة المستديرة والكرة البيضاوية . ومنذ سنوات مضت ناشدنا السيد ستيورت جيز (٨) على نحو ساذج بأن نخلّص الكرة من بيضويتها ونعيد لها شكلها الدائري ـ وبمعنى آخر أن نعامل اللغة كمجموعة رموزٍ علمية .

وكما ذكرت آنفا ، فإنه حتى الشاعر المباشر البسيط مُجبر على المفارقة تبعًا لطبيعة أدواته ، لذا يجب ألا نُدهش عندما نجدُ شعراء يستخدمون المفارقة بشكل واعٍ لتحقيق الإعجاز وبلوغ الاتقان ، واللذين يصعب تحقيقهما بدون المفارقة . ولكن هذه الطريقة كغيرها تنطوي على إخطار يجب التحسب لها وإن كانت أخطاراً غير قاتلة . فالقصيدة لا يتم تقييمها سلفًا على أنها ضحلة ،مبهرجة وعقلانية . فالمفارقة هي امتداد للغة المعتبرة ، وليس إفساداً لها .

أود أن ألفت نظر القارئ إلى المثال التالي :

فقصيدة (إعلان القداسة) للشاعر جون دنّ سوف تمدنا بمثال كاف جدا (٩) فالمجاز الذي قامت عليه القصيدة (والذي يظهر انعكاسه في العنوان) ينطوي على نوع من المفارقة . فقد تجرأ الشاعر وتناول الحب الحسي كما لو كان حبًا إلهيًا .

فليست القصيدة حول راهبين نبذا العالم وعزفا عن إشباع غرائزهما ، كما يوحي العنوان ، وإنما عن حبيبين نبذا العالم ، لكنهما لم يَعزفا عن إشباع غرائزهما ، فقد وجد كل منهما سكينة في جسد الآخر، لذا فإن تلقيبهما بالقديسين مسألة شائكة . وعليه فإن القصيدة إذاً محاكاة تهكمية ساخرة بالقديسين ، ولكنها تهكم جاد . ذلك النوع من المحاكاة التهكمية (Parody) التي تستعصي على الإنسان الحديث المعتاد على الإجابات السهلة ، لذا فإنه يرفض قبول المفارقة في هذه القصيدة كوسيلة بلاغية جادة، وإنما سيقبلها كحيلة رخيصة ، مما يضعه في مأزق يجب عليه فيه أن يختار بين أمرين : إما أنَّ دنّ لم يأخذ الحب مأخذ الجد ، وإنما يستعمله في هذه القصيدة كنوع من المران وشحذ الموهبة . أو أن يعتقد أن الشاعر دنّ لم يأخذ القداسة مأخذ الجد ، وإنما هو منغمس مع شكّه في طبيعة الدوافع البشرية وفي تهكمه الفاسق .

كلا الاحتمالين غير وارد ، فقراءة القصيدة سيكشف عن جديّة الشاعر دنّ وأنه يأخذ الحب مأخذ الجد ، وسيكشف أيضا أن المفارقة هي أداته المحتومة التي يتعذر تجنبها . ولكي نفهم ذلك بشكل واضح فإنه لا مندوحة عن قراءة القصيدة قراءة متمعنة.

تبدأ القصيدة بشكل درامي ونغمة ساخطة مُحبطة. فالمخاطبُ في القصيدة

شخص مجهول قد يكون صديقًا يحتج على علاقة الحب . فهذا الشخص يمثل العالم الواقعي الذي يستهجن الحب ويعده تصنعًا سخيفًا . وهذا هو المجاز الذي تقوم عليه القصيدة ، فهذا الصديق يمثل العالم الدنيوي الذي زهد فيه المحبان .

يطرح الشاعر دنّ هذا المجاز في المقطع الأول عن طريق الإيحاء الازدرائي لصديقه فيقول :

أسخر من ارتعاشي ونقرسي ، ومن شعراتي الخمس البيضاوات
واهزأ بحظي العاثر ..

فالمعاني الضمنية هي :

١- لابأس : اعتبر حبي كما لو كان داءً ، أو مرضًا إن شئت. ولكن تحدث فقط عن امراضي الأخرى عن ارتعاشي ، عن اقترابي من الشيخوخة، وعن حظي العاثر ، فلديك فرصة لشفاء تلك الأمراض ، أما أن تُهدرَ وقتك ووقتي هباءً بالتقريع أو الاستهزاء بحبي ؛ فخير لك أن ترعى شؤونك ! اذهب وحقق لنفسك الثراء والمجد ، فماذا يضيرك إن تخليتُ عنهما من أجل حبي .فكلا الوسيلتين الأساسيتين للنجاح الدنيوي قد لخصتا بشكل ازدرائي صرف في البيت التالي :

أو الملك شخصيًا أو وجهه الممهور على العملة .

تزلف إلى البلاط ، وانظر إلى وجه الملك هناك أو إذا شئت فانخرط في مهنة التجارة وانظر هناك إلى وجهه مضروبًا على قطع العملة ، ولكن دعني لشأني .

فهذا الصراع بين العالم « الواقعي » والمحب الغارق في عالم الحب هو الذي ينتظم القصيدة ، ويسيطر على المقطع الثاني حيث يبدو عذاب الحب حيويا بالنسبة للمحب ولكنه لا يؤثر على الإطلاق في العالم الواقعي .

أي السفن التجارية أغْرَقَتْها تنهداتي ؟

فهذا الصراع قد عولج بشكل عابر في المقطع الرابع، حيث يظهر التضاد بين كلمة « تأريخ » التي تعني التاريخ المدني غير الديني ، تأريخ الأبهة والروعة ، تاريخ الملوك والأمراء ، وبين كلمة «سونيتات» التي على الرغم من قلة أهميتها

تظل نفيسة ومعقدة. ويبدو الصراع مرة أخرى في آخر مقطوعة في هذه القصيدة ، ويتم حل الصراع في القصيدة عندما يتخلى المحبان عن العالم المادي ويحققان من خلال المفارقة عالمًا أكثر أهمية . فالمفارقة مازالت ضمنية ومدعومة بالمجاز المهيمن : وهي الطريقة نفسها التي يفوز فيها القديس بحياة أفضل عندما زهد في هذا العالم .

قبل المضي في مناقشة تطور هذه القصيدة ، فإنه من المهم ملاحظة محتوى المقطع الثاني . إذ يعمد الشاعر في المقطعين الثاني والثالث إلى تغيير نغمة القصيدة ، حيث يتحول الشاعر من النغمة الساخطة في بداية القصيدة إلى نغمة مغايرة في نهايتها .

يحقق الشاعر دنّ تغيير النغمة عن طريق ما يمكن تسميته بتحليل مجاز الحب فهو هنا ، كما هو شأنه في قصائده الأخرى ، يكشف عن درايته ووعيه بما يفعل . فالمقطوعة الثانية مليئة بتقاليد المجاز البتراركي : رياح تنهدات المحبين ، طوفان دموع المحبين . . الخ ، فهذه المبالغات في التشبيه قد تدفع الصديق المزدري غير المتدين إلى التهكم بالمحب . فالمعنى الضمني هو أن الشاعر يدرك عبثية استعارات الحب البطريركي، ولكن هل هذا أمر مهم؟ فاللغة العابثة المتوقع من الحبيبين استخدامها تشكل لب القضية التي يرويها الشاعر ؛ لأن حبهما مهما بدا عابثًا فإنه لن يسبب لهذا العالم أي أذى . وليس ثمة ما يدعو ذلك الصديق العملي إلى القلق : فما زال هناك حروب لابد من خوضها وقضايا لابد من جدالها .

يوحي مطلع المقطع الثالث بأن السخرية ستستمر. فالشاعر في القصيدة يلفت انتباه صديقه إلى المخزون الضخم للعبث الدي يمكن تطبيقه على المحبين.

اعتبرها ذبابة وعُدَّني كذلك ،
نحن شمعتان ندفع ثمن موتنا

وأكثر من ذلك ، فإنه يمكن للحبيبين أن يستحضرا العديد من المقارنات الرائعة : فهما أكثر معرفة بموقف العالم منهما ، إلا أن الاستعارات البطريركية المبتذلة والبالية لم تعد كذلك في المقطع الثالث وإنما أصبحت لاذعة وموجعة . وفي آخر

مقطع ، حيث يشبه الحبيبين بالعنقاء فإنه تشبيه جاد تتحول النغمة به من المزاج الساخر إلى نغمة حنانٍ مشاكسةٍ يمكن التحكم فيها .

فوعي الشاعر لجنونٍ المحبين قد منح المجاز جدة ونصاعة أمكن من خلالها بيان الحالة التي يقبل بها الشاعر ذلك الجنون ، ومن ثم يهيئنا لقبول المجاز الجيد والمقصود أساساً وأخذُه مأخذ الجد إذ أنه ينتظم المقطعين الثاني والثالث في هذه القصيدة .

أما مطلع المقطع الرابع ،

« بالحب نموت إن لم نحيا به »

فإنه يحقق تأثيراً قوامه الحنان والتصميم على اتخاذ القرار . فالحبيبان على استعداد للموت لالتزامهما بحبهما ، إذ لا تنقصهما التجربة أو الثقة. (لاحظ أن مجاز القديس الأساسي قد استثمر ، فالحبيبان نظرا لزهدهما في الحياة ، فإن لديهما ثقة القديس المصمم على اتخاذ القرار بنبذ الحياة الدنيا ، ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة اسطورة (legend) في قوله: . . . إن كانت اسطورتنا غير جديرة بالقبر والنعش . كانت تعني في زمن الشاعر دنّ سيرة القديس) . فالحبيبان على استعداد للتخلي عن فخامة التاريخ وثقله والقبول بدلاً من ذلك بالسونت التافهة والقليلة الأهمية ، فإذا كانت الجرة المحكمة الصنع ستكون مقراً وخير موضع لرماد الإنسان من أبهة ضريح بشعٍ ، تعبر عنه الجملة الازدرائية الصامتة « قبر بمساحة نصف الأيْكر » . فالعالَم الذي رفضه الحبيبان يتسع ويتحول إلى شيء سُوقي وبشع . بل إن المجاز يمتد إلى مدى أرحب ، فالسونيتات الجميلة لا تحتفظ برماد الحبيبين ، فحسب وإنما ستخلد الاسطورة ذكراهما، وسيتوسل بإسميهما كل محب لكونهما شهيدي حب .

وفي المقطع الأخير من هذه القصيدة يصبح الموضوع أكثر تعقيداً : فعندما يرفض الحبيبان الحياة فإنهما عملياً يربحان حياة أكثر ثراءً وجدةً . وهذه المفارقة قد ألمحت إليها آنفاً ، أثناء الحديث عن المجاز العنقائي . فالمفارقة في هذا المقطع الأخير تأخذ بُعداً دراميًا . فلأن الحبيبين قد أصبحا راهبين فإنهما قد وجدا أنهما

لم يفقدا العالم وإنما ربحا من خلال حبهما عالمًا آخر أكثر إشراقًا وثراء . والشاعر دنّ لم يسمح للحبيبين أن ينالا هذا الكشف بشكل سلبي ، وإنما هو شيء قد جاهدا في سبيل الوصول إليه .

يا من قلصتما روح العالم بأجمعه ، وسقتماه في زجاج أعينكما

تمثل الصورة يداً قوية ضاغطة . فما الذي « ساقه المحبان في عيون بعضهما »؟ إن ذلك الشيء هو الاقطار والمدن والبلاطات الملكية التي رفضاها في المقطع الأول من القصيدة . فهذان المحبان قد أصبحا أكثر الجميع دنيوية .

تنتهي القصيدة بنغمة منتصرة ، وهذه النغمة هي نتيجة لتنامي العناصر السابقة في القصيدة . فمن ضمن العناصر المهمة المؤدية إلى اقتناعنا بمفهوم المفارقة النهائية هو رمز العنقاء ، الذي يحتاج بدوره إلى مزيد من الإيضاح .

فمقارنة الحبيبين بالعنقاء قد ربط بشكل بارع بمقارنتين سابقتين ، إحداهما مقارنة الحبيبين بشمعتين تحترقان ، والثانية تشبيههما بالنسر والحمامة . ومقارنة الحبيبين بالعنقاء يكثف المقارنتين السابقتين : فالعنقاء طائر ، وفي نفس الوقت يحترق كالشمعة. كما نجد في هذه القصيدة سلسلة مختارة من الموضوعات الأخرى : فرمز العنقاء ينبثق من خلال التيار الطبيعي للايحاءات : فالمحب يلهج بأول ما يعنّ له من مقارنة في لحظة إحساسه بالإحباط « ادعنا ما شئت » ، فمقارنتهما بالعنقاء أمر غريب وغير مألوف على الإطلاق .

إن هذه المقارنة التي عثر عليها الشاعر بشكل خاطف ، هي التي يعمل الشاعر على توظيفها في القصيدة . فكما أن العنقاء ليست شيئين منفصلين وإنما شيئًا واحداً ، « فنحن أيضا شيء واحد ، ونحن ذلك الشيء » ، والعنقاء تحترق ولكنها ليست كالشمعة التي تستهلكُ نَفْسَها احتراقًا ، وإنما تحترق لتولد ثانية من احتراقها ، فموتها حياتها : « نموت ونحيا كالعنقاء ... » فالشاعر ، عمليا ، يبرر التماثل الرائع . ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر كان مصطلح « نموت » دالا على ممارسة الحبيبين للجنس - وبعد هذا يصبحان شيئًا واحداً . فحبهما لم يستهلكه الشبق ، مما يجعلهما جديرين بلقب الراهبين ، فحبهما أشبه

شيء بالعنقاء . أرجو ألا أكون قد حَوَّرتُ معنى الفعل « نموت » . فالمعنى الذي ذكرته قد كَثُرَ استعماله بشكل واضح في أدبيات تلك الفترة ، فقد استعمله شكسبير للغرض نفسه ، وكذلك فعل دريدن(١٠). وعلى أية حال ، فلا اعتقد أنني قد غاليت في إبرازه. فالكلمة في القصيدة تحتل موقعًا حساسًا . إذ ان الانتقال إلى المقطع التالي في القصيدة يرتكز على موقع كلمة « نموت ».

بالحب نموت إن لم نحيا به -
وإن كانت اسطورتنا غير جديرة بالقبر

ولعل من الأهمية ألا يتعارض المعنى الثانوي للفعل « نموت » مع المعاني الأخرى لهذه الكلمة : فالشاعر يقول « فموتنا هو في الواقع حياة أفضل » ، وفي مقدورنا مقايضة الموت (الحب) بالحياة (العالم) ؛ لان ذلك الموت هو تحقيق للحياة ، « وحيث إن هذا المرء لا يتوقع أن يعيش بالحب ، فإنه يتوقع ويريد أن يموت بالحب » وهو يقول في الفقرة أيضا « إننا نستطيع التخلي عن الدنيا ؛ لأن حبنا ليس دنيويا ؛ ولأن حبنا ليس مجرد شهوة ، فإنه يمكننا التخلي عن التراث والسلطة ؛ ولأن حبنا يتجاوز مرحلة الإشباع فنحن معجزة صغيرة ، إننا راهبا الحب» . وهذه الفقرة بسخريتها الرقيقة وواقعيتها تدعم المفارقة الرائعة في نهاية القصيدة .

هناك عصر إضافي يعمل على تطوير الأثر والمحافظة عليه . فالقصيدة مثال للموقف الذي تؤسسه . إنها التأسيس والوعي في آن واحد . فالشاعر قد بنى أمام أعيننا في ثنايا القصيدة « الغرفة الجميلة » التي يقول إن الحبيبين سينعمان بالسعادة فيها . فالقصيدة جرة بارعة الصنع تحوي رماد الحبيبين . ولن ينتقص من قدرها مقارنتها بقبر الأمير البالغ نصف ايكر . . .

ما مدى أهمية هذه المفارقات ؟ كان باستطاعة الشاعر دنّ أن يقول بشكل مباشر « الكوخ يكفي مع الحب » فقصيدته « إعلان القداسة » تتضمن هذه الفكرة السامية، بل كان في إمكانه أن يكون مباشراً ويقلد الأبيات الغنائية التي تقول « سوف نبني عشاً حلواً في مكان ما في الغرب ، وندع العالم لشأنه » .

ان هذه أهمية القصيدة تمس هذه الملاحظات وتزيد عليها ليس في جلالها فحسب وإنما في براعة سبكها .

إن الأسلوب الوحيد في هذه القصيدة الذي يمكن للشاعر أن يعرض من خلاله فكرته هو أسلوب المفارقة . ربما تكون المباشرة أكثر إغراء ، ولكنها تضعف وتشوه فكرة القصيدة . فالعبارة السابقة قد تبدو أقل غرابة لو أننا لاحظنا أن الأمور المهمة والعديدة التي أراد الشاعر أن يقولها ، قد تحققت عن طريق المفارقة : فمعظم لغة المحبين تصاغ على هذه الشاكلة - وكذلك معظم لغة الدين - « من أراد أن ينقذ حياته فلابد أن يفقدها » ، « الأخير سيكون الأول » . إن الرؤيا الجديرة بكتابة قصيدة ما لابد أن تصاغ بأسلوب المفارقة . فلو خلت قصيدة الشاعر دنّ من المفارقة التي تشتمل على تلازم ثنائي بين السخرية والإندهاش ، لظهرت قصيدته مهلهلة النسيج ، واضمحلت إلى حقائق بيولوجية واجتماعية واقتصادية . فعليك أن تتأمل ماذا يحدث لو نظرنا إلى الحبيبين في قصيدة دنّ نظرةً علمية ، خالية من الخوارق الطبيعية التي يعزوها الشاعر إليهما ونتساءل : ماذا سيحدث للحبيبين في مسرحية روميو وجولييت لشكسبير ؟ ، فهو قد استعمل المجاز نفسه الذي وظّفه دنّ في قصيدته ، ففي أول محادثة للحبيبين في روميو وجولييت ، يتخذان من التشاكل بين المحب والحج إلى الأراضي المقدسة لعبة بينهما . تقول جولييت :

لأن للقديسين أياد يُمكن للحجاج ملامستها
فإن انطباق الكفين على بعضهما يشكل قبلة يد مقدسة .(١١)

فلو نظرنا إلى الحبيبين نظرة علمية خالية من «المفارقة » فإنهما سيصبحان كحيوانات ألدوس هكسلي « تغرق بصمت كف على كف »(١٢) .

تبدو مخيلة الشاعر دنّ ، على ضوء مقاييسنا المعاصرة ، مسكونة بهاجس التوحد . فالطريقة التي يصبح فيها المحبان شيئًا واحداً هي الطريقة ذاتها التي تتحد فيها الروح بالحق (١٣) . وكما رأينا فغالبًا ما يحل أحد طرفي التوحد

كمجاز محل الآخر . وربما لا يكون تخريجًا بعيد الاحتمال . إن فكرتي التوحد السابقتين هما استعارتان مجازيتان للتوحد الذي تحققه المخيلة المبدعة ؛ ولأن هذا الصهر غير منطقي ، فإنه يبدو مناقضًا للعلم ومجافيًا للسليقة . ففكرة التوحد تصهر التنافر والتعارض . وقد أعطانا كولردج الوصف الكلاسيكي لطبيعة المفارقة وسطوتها . فهي « تتجلى في توازن أو تصالح الأفكار المتعارضة والمتنابذة بين التماثل والتباين ، بين المطلق والمقيد ، بين الفكرة والصورة ، بين الشخص وبدله ، بين حالة عاطفية خارجة على المألوف وبين انضباط تام...»(١٤) فهذه العبارات الرائعة والكاشفة ، هي في حد ذاتها سلسلة من المفارقات.

ويبدو أن كولردج لم يجد غير هذه الطريقة لوصف ما تحققه المخيلة المبدعة .

ومن الغريب أن شكسبير قد أعطى وصفًا موازيًا لعبارة كولردج في إحدى قصائده.

ارتبك العقل إذ رأى
الانقسام التئامًا ، وإن ظل منشطراً
فالبسيط فعلا معقد (١٥) .

إنني لا أعرف ما الذي تمجِّده قصيدة « العنقاء والسلحفاة » . ربما تكون احتفاءً بزواج السيد جون سلزبوري وأرسولا ستانلي ، أو أنَّ العنقاء هي لوسي . كونتيسة بدفورد ، أو ربما تكون هذه القصيدة مجرد مقالة عن الحب الإفلاطوني. وطالما أن الباحثين غير متأكدين ، فإن الاستشهاد بهذه القصيدة في هذه الدراسة لن يؤدي إلى أي ضرر . فالقصيدة تحتوي على« مثال لذلك السحر الآسر الذي ندب كولردج نفسه لوصفه .

احبا كإثنين لكن جوهرهما واحدا
حبيبان ملتئمان وإن أفردا
فالتعدد أفناه الحب
والقلوب متقاربة وإن تناءت

إذ لا يمكن رؤية الفراغ أو المسافة
بين السلحف وملكته
ولكنهما مدهشان . . .
فالملكّية قد ذُهلت
لأنَ الأشياء لم تعد نفسها
طبيعة واحدة بإسمين .
فلم يعدا اثنين أو واحداً

وهذا صحيح ، فطبيعتهما واحدة ، غير مجزأة ولكنها ثنائية التسمية . والآن ، ومع تعدد العلوم فقد تعددت المسميات ، وإذا كان الشاعر يريد أن يكون صادقًا مع شعره ، فعليه ألاَّ يصنف الأشياء كاثنين أو كواحد ، وإنما عليه أن يلجأ إلى المفارقة ، إذ هو الحل الوحيد . فالصعوبة قد استفحلت منذ وقت شكسبير. فالشاعر الرعديد عندما تواجهه اشكالية الطبيعة الواحدة ذات الاسمين ، فإنه غالبا ما يحجم عن التعامل معها . فتأريخ الشعر منذ وقت درايذن إلي وقتنا الحاضر يمكن وصفه بأنه التزام نصفي غير تام. ففي قصيدة شكسبير التي « يرتبك فيها العقل » بسبب توحد العنقاء والسلحفاء ، يسترد العقل رشده ليقر بقصوره :

للحب عقل وليس للعقل حب
وإذا كانت الأشياء تتجزأ ، فيمكنها البقاء مجتمعة.

ولأن العقل قد اعترف بقصوره فإنه سيواصل اللهجَّ بالمرثية الجميلة التي تنتهي بها القصيدة :

الجمال والحقيقة والندرة ،
والمِنّةُ الالهيةِ بكل بساطتها
تهجع هاهنا رماداً حَوَتْهُ الجرة
فالموت الآن هو عش العنقاء
وقلب السلحفاة الوفي يهجع خالدا . . .
ربما تتراءى الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة

وربما يختال الجمال تيهاً ولكنه ليس الجمال الحق
فالحقيقة والجمال قد دفنا
فليلُذ بهذه الجرة الصادقون والعادلون
وليعلو الدعاء من أجل هذين الطائرين الميتين .

وحيث إنني قد اخترت قصيدة دنّ لهذه الدراسة ، فإن إضافة ملاحظة أخيرة لن يكون أمراً غريبًا : فالجرة التي تحوي رماد العنقاء هي كجرة دنّ المصنوعة بحذق في قصيدته التي تحوي الرماد العنقائي للحبيبين ، فالجرة هي القصيدة نفسها. وهناك جرة تنضاف إلى ما ذكرناه هي أغنية إلى جرة إغريقية للشاعر كيتس ، وقد اشتملت على الحقيقة والجمال كما يراه كيتس . كما اشتملت جرة شكسبير على « الجمال والحقيقة والندرة » . ويبدو أن كل الجرار المحكمة الصنع تحتوي على رماد العنقاء. فالجرار لم يكن القصد منها أن تكون نُصبا تذكارية فقط كما يبدو لاساتذة الأدب أحيانا ، فالعنقاء تنهض من رمادها ، ويفترض منها أن تفعل ذلك ، ولكنها لن تنهض لمجرد غربلتنا للرماد ولمجرد فحص وقياس محتواه الكيميائي . يجب أن نكون مهيئين لقبول مفارقة المخيلة نفسها ، وإلا فإن « الجمال والحقيقة والندرة » ستبقى في الرماد ولن نحصل من جراء جهدنا على شيء سوى الرماد .

إعــــلان القداســـة

أمسك عليك بحق الرب لسانك ودعني أحب
واسخر من ارتعاشي ونقرسي
وشعراتي الخمس البيضاوات ، أو إهزأ بحظي العاثر .
فبالمال يحسن حالك وتقتني الفن ليسمو عقلك
فانهج طريقاً أو احصل على سكن
وبَجِّل ذا السعادة والفضيلة ، أو الملك شخصياً أو وجهه الممهور على العملة
وتأمل فيما تريد أن توافق عليه ، ولكن دعني أحب .
وأسفاه ، وأسفاه من ذا الذي جرَّحه حبي
وأي السفن التجارية أغرقتها تنهداتي ؟
ومن ذا الذي يزعم أن دموعي قد اجتاحت أرضه ؟
ومتى تسببت برودتي في إزالة النبع ؟
ومتى أضافت الحمى الساكنة أوردتي ضحية أخرى إلى قائمة الطاعون ؟
الجنود يجدون الحروب ، والمحامون يجدون
أشخاصاً هاجسهم القانون ودافعهم الشجار
وعلى الرغم من ذلك فإننا نحب

ادعنا ما شئت ، فقد صاغنا الحب
اعتبرها ذبابة وعدَّني كذلك
فنحن شموع أيضا
ندفع ثمن موتنا
وفي أنفسنا وجدنا النسر والحمامة
فلغز العنقاء يصبح أكثر مهارة بسببنا
فنحن الاثنان ، وما نحن إلا واحداً ، نكون العنقاء

ففي هذا الشيء المحايد يجتمع الجنسان
نموت ونبعث كالعنقاء ، وبسبب ذلك
نثبت غموضنا بهذا الحب
نموت بالحب إن لم نحيا به ،
وإن كانت أسطورتنا غير جديرة بالنعش والقبر
فسوف تكون جديرة بالشعر ،
وإن لم نحظ بموقع في التاريخ
فإننا سنبني في القصيدة غرفًا جميلة ،
وجرة محكمة الصنع لتصبح برمادها
أفضل من قبر يحتل نصف أيكر
وبسبب هذه الترنيمات فقد قبل الجميع قداستنا من أجل الحب
فاستحضرانا ، يا من توقيرهما للحب جعل أحدهما صومعةً للآخر
ويا من كان الحب لهما سلامًا فانقلب غضبًا
ويا من قلصتما روح العالم وسقتماه في زجاج أعينكما
(فالمرايا والعُذال قد جعلوا منكمًا مثالاً)
تستجدي الأقطار والمدن والبلاطات الملكية نموذجًا لحبكما

التعليقات على الهوامش

(١) *Oxford English Dictionary ,2nd ed. , sv PARADOX*
ولم يجمع مترجمو كلمة (*Paradox*) على لفظة بعينها فهي «التناقض » ، عند جبرا إبراهيم جبرا ،الأديب وصناعته .(بيروت :المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٣م) ص ٢٨٦ . وهي « المفارقة الضدية » عند كمال أبو ديب ، في الشعرية (بيروت : مؤسسة الأبحاث ١٩٨٧م) ص ١٠٢ . وهي « جدل الاضداد » عند أديب ذياب . جدل الأضداد في الأحوال الصوفية ، مجلة دراسات ،م ١٣ ،العدد ٤ ، شعبان ١٣٠٦هـ ، ص ١٩٥ .

(٢) مثال على المفارقة المنطقية : كأن يخبرك شخص ما بأنه يكذب عليك . فهل ما يقوله حقيقة أم كذبًا ؟

(٣) المفارقة في الطبيعة تظهر في (البلاتيبوس PLATYPUS) ثديٌ يضع بيضاً .

(٤) انظر بعض النماذج الصوفية المشتملة على المفارقات :

A . E .Affifi The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi. (Lahore: M. Sahraf, 1979) p.12

وانظر أديب نايف ذياب « جدل الأضداد في الأحوال الصوفية » ، مجلة دراسات ، المجلد الثالث عشر ، العدد الرابع ، شعبان ١٤٠٦هـ ص ١٩٥ ـ ٢١٤ .

(٥) لمعرفة بعض النماذج الشعرية العربية الحديثة المشتملة على المفارقة انظر :

Salma Khadra Jayyussi . Trends and Movements In Modern Arabic Poetry. (Leiden : E. J. Brill, 1977) Vol. 2 p. 681- 683

(٦) كلنث بروكس (Cleanth Brooks) (١٩٠٦ ـ) أكاديمي وناقد ومحرر أدبي أمريكي . أسهمت أعماله النقدية في تأسيس المدرسة النقدية الجديدة في أمريكا . صنف عدداً من الكتب والدراسات النقدية . من ضمنها :

A Short History of Literary Criticism . London : Routledge & Keegan Paul, 1957 .

Well Wrought Urn : Studies in Structures of Poetry. rev . ed London : Dobson, 1968.

(٧) مجدي وهبة ، معجم مصطلحات الأدب . (بيروت . مكتبة لبنان ١٩٧٤م) ص ٣٨١ .

التعليقات على النص المترجم

@ Brooks, C. 1942. A Th language of paradox" . In 20 the Century Literary Criticism, ed. D. Lodge., 292 - 305. New York Longman. 1972

(١) جلبرت كبث جسترتن (١٨٧٤ ـ ١٩٣٦) مؤلف وناقد إنجليزي ، عرف بأسلوبه الشعري الغنائي ، له ولع بالمفارقة ، وكتب عدداً من القصائد والقصص القصيرة والروايات . تشجب مقالات الشرور الأخلاقية والسياسية في عصره .

(٢) انظر هذه القصيدة في :

W. Wordsworth . Poems in two Volumes. (London : D. Natt in the Strand1897) P. 118.

(٣) انظر قصيدة كولردج في :

Samuel Taylor Coleridge. The complette Works. (oxford : Clarendon Press 1912) P. 186

(٤) *(4) W. Wordsworth, Wordsworth's Preface to Lyrical Ballads ed., we by : W. J. O.*
(Westport, CT : Grennwood Press P. 1.

(5) Alexander Pope. An Essay on Man, 1734. Ed., S.P. Mesnston, London 1969

(٦) *(6) Thomas Gray. The Poems of Thomas Gray. (London : Longman 1989) p. 103*

وقد ترجم هذه القصيدة عدد من الأدباء من بينهم الشاعرة نازك الملائكة . ديوان نازك الملائكة .(بيروت :دار العودة ١٩٨٦) جـ ١ ،ص ٦٧٥ .على النحو التالي:

ليت شعري ماذا تقول التماثيل لميت ؟ وما غنى الأقواس ؟
ألها أن ترد للكائن الحي إذا مات خامد الأنفاس ؟
وهتاف المديح هل هو يومًا بالغ مسمع الحمام القاسي ؟
ونفاق الأحياء هل يمنح الأجداث والموت رعشة الإحساس؟

على الرغم من روعة الترجمة وشاعريتها ،فإنني قد التزمت بالنص للمحافظة على لغة الشاعر الخاصة إضافة إلى أن هذه الدراسة تحتوي على عدد من الجرار **(urns)** الشعرية كما يحلو لكلنث بروكس نعتها .وقد أسقطت الشاعرة نازك جرّة جرى من ترجمتها وأحلت مكانها « الأقواس » .

(٧) *(7) Hamlet, act 2, sc. l, Line 65.*

(٨) ستيورت جيز *(Stewart Chase)* ، أحد الاقتصاديين الأمريكيين .

(٩) جان دن (١٥٧٢ ـ ١٦٣١م) شاعر إنجليزي ميتافيزيقي .يلتزم الجدل والمجاز المعقد في قصائده الدينية والغزلية .انظر هذه القصيدة في :

John Donne. The Poems of John Donne. (Oxford : Clarendon Press 1912) P. 14.

(١٠) جان درايدن (John Dryden) (١٦٣١ ـ ١٧٠٠م) شاعر وكاتب مسرحي. يعد أب روحيا للنقد الإنجليزي.

(١١) Romeo & Juliet, act, 1, sx. 5, line

(١٢) الدوس هكسلي (Aldous Huxley) (١٨٩٤ ـ ١٩٦٣م) روائي أنجليزي . تعلق في
أواخر حياته بالموقف العرفاني (mysticism) .

(١٣) حول فكرة التوحد عند السرياليين انظر جبرا إبراهيم جبرا .الرحلة الثامنة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩) ص. ١٣٥ ـ ١٣٦ .
وحول شطح التوحد في الموقف الصوفي انظر : عبد الرحمن بدوي .شطحات الصوفية الكويت :وكالة المطبوعات ١٩٨٧م .

(١٤) Coleridge, biographia litearia (1817) Chapt. XIV

(15) Shakespear. The Poms. (London: Lippinctt Co., 1938 P. 330

أبو علي الحاتمي
والوحدة
في العمل الشعري
بين
القدماء والمحدثين

للأستاذ وصفي علي حرب

قضية الوحدة في العمل الشعري قضية على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعالج ناحية من أهم نواحي الصياغة والفنية في الشعر ، هذه الناحية التي شغلت النقاد القدماء ، كما أنها ما تزال تشغل النقد والنقاد في هذا العصر الحديث .

ويرى أكثر نقاد هذا العصر أن نظرة النقاد العرب القدماء إلى موضوع الوحدة في العمل الشعري إنما كانت تتجه نحو « وحدة البيت » لا وحدة القصيدة .

ومعنى وحدة البيت : استقلاله بمعناه وقيامه بنفسه من غير احتياج إلى ما سبقه وما يأتي بعده من الأبيات ، وقد بنوا هذا الاعتقاد على حقيقتين اثنتين ، أولاهما : ما هدتهم إليه نظراتهم الخاصة في مجمل الشعر العربي القديم الذي وصل إلينا ، وبروز هذه السمة فيه . والحقيقة الثانية : بعض الأقوال والآراء التي تناقلتها الكتب عن بعض النقاد القدماء ، أمثال قدامة بن جعفر ، وأبي هلال العسكري ، وابن رشيق القيرواني وغيرهم من النقاد المتقدمين والمتأخرين .

والذي يؤسف له أن من النقاد المعاصرين من ذهب إلى التعميم باتهام أولئك النقاد القدماء ، بعدم فهمهم لموضوع الوحدة في العمل الشعري ، أو الوحدة الفنية في القصيدة .

ونحن إذ نسلم باتجاه أكثر النقاد العرب إلى مقياس الشعر بمقياس وحدة البيت في القصيدة الواحدة على وحدة العمل الشعري كله ، فإننا لا نميل إلى تحميل النقاد القدماء بعامتهم مسؤولية ذلك ، بل نبادر بالقول ؛ إن من أولئك النقاد القدماء من كان أسبق بآرائه حول هذا الموضوع من نقاد العصر الحديث .

قديما تحدث قدامة بن جعفر عن عيب من عيوب الإئتلاف سماه « المبتور » وهو : أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد ، فيقطعه بالقافية ، ويتمه في البيت الثاني ، ومثّل لذلك بقول عروة بن الورد :

فلو كاليوم كان عليّ أمري ومن لك بالتدبر في الأمور

فهذا البيت ــ كما قال ــ ليس قائما بنفسه في المعنى ، ولكن أتى بالبيت الثاني بتمامه فقال :

إذاً لملكت عصمة أم وهب على ماكان من حسك الصدور[٢]

ولا شك أن في بيتي عروة المذكورين نوعا من الاتصال والتماسك ، ولكن قدامة لا يعجبه هذا الاتصال بينهما فيجعله مما يعاب به الشعر والشاعر . ولم يكن قدامة منفردا في هذا الموقف ، إذ نجد من البلاغيين والنقاد من تابعه في هذا الرأي ، كما هو الحال عند أبي هلال العسكري ، الذي وقف من موضوع الوحدة موقف قدامة فجعل وحدة البيت مقياساً للوحدة . وعدّ احتياج البيت إلى ما بعده ليكمل معناه عيبا من العيوب التي ينبغي أن يتجنبها الشاعر ، وسمى ذلك العيب « التضمين » وهو : أن يكون البيت

الأول محتاجا إلى الأخير ، كقول الشاعر :

كأن القلب ليلة قيل يغدي ... بليلى العامريّة أو يُراح

قطاة غرّها شرك فباتت ... تجاذبه وقد علق الجناح

فلم يتم المعنى في البيت الأول حتى أتمه في البيت الثاني ، وهو قبيح .[٣]

وإن كنا بدأنا بموقف قدامة وأبي هلال من موضوع الوحدة ، فلأنهما عالمان متخصصان في النقد الأدبي ، وفي الحقيقة ، فقد سبقهما إلى تقرير هذا الرأي الخليل ابن أحمد الفراهيدي الذي عد احتياج البيت إلى ما قبله وما بعده ليتم معناه عيبا من عيوب الشعر سماه « المعاظلة » ومثل له بقول النابغة الذبياني :

وهم وردوا الجفار على تميم ... وهم أصحاب يوم عكاظ إني

شهدت لهم مواطن صادقات ... شهدن لهم بحسن الظن مني

وقد نظر في تسمية هذا العيب بالمعاظلة إلى المعنى اللغوي لهذه الكلمة ، وهو التداخل والتراكب والنشوب ، فكأن البيت الأول من هذين البيتين متعلق أشد تعلق بالبيت الذي يليه . فقد قطع القافية على « إني » وجاء بخبر إن في مطلع البيت التالي[٤] .

وإن كانت هذه النظرة هي الغالبة لدى النقاد القدماء فإن منهم من اتجه اتجاهاً آخر في مفهوم « الوحدة » . وإن كنا نجد من بين النقاد والقدماء من يميل إلى تفضيل وحدة البيت على وحدة القصيدة ، كما رأينا عند قدامة وأبي هلال ، وكما سنرى عند ابن رشيق عما قليل ، فإننا إلى جانب ذلك نجد نظرة أخرى تتجه إلى تحقيق نوع من ائتلاف القصيدة وتماسكها ، ولكن من خلال تعدد أجزائها وموضوعاتها ، ونجد من النقاد القدماء ، من يطالب بتحقيق هذا التلاحم بين أجزاء القصيدة الواحدة إلى جانب وحدة أجزاء البيت الواحد منها ، فتركز مفهومهم لوحدة العمل الشعري على الربط بين أجزائه وأغراضه المختلفة ، أو حُسن الوصل بين أقسامه ، بحيث لا يبدو الانتقال من غرض إلى آخر مفاجئا أو مبتور الصلة عما قبله وبعده ، وحتى تبدو القصيدة متماسكة مترابطة كأنها الجسد الواحد ، أو الخطبة البليغة والرسالة المسبوكة المحكمة .

وكان منهج القصيدة العربية القديمة في الغالب أن تستهلّ بالأطلال فالنسيب فوصف الرحلة والراحلة وما في ذلك من متاعب ومشاق ، ثم المدح إن كانت القصيدة مدحاً ، أو الغرض الرئيسي التي قيلت من أجله . والشاعر المجوّد ـ عند ابن قتيبة ـ من سلك هذه الأساليب وعدل بين هذه الأقسام فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر ، ولم

يطل فيمل السامعين ، ولم يقطع وبالنفوس ظمأ إلى المزيد .(٥)

وكان مذهب الفحول الأوائل من الشعراء في قصائدهم هو الانتقال المفاجئ من غرض إلى غرض ، كأن يقول (دع ذا) أو (عدّ عما ترى) أو (عدّ عن كذا) وما شابه ذلك من عبارات . ولا شك أن مثل هذا الانتقال يقطع أوصال القصيدة ، ويبعثر أجزاءها ، ويظهرها بشكل تبدو معه وكأنها قِطع أو نتف من الأبيات ضمت إلى بعضها البعض دون أدنى علاقة أو مناسبة فنية بينها .

ولم يرض كثير من النقاد العرب عن هذا الانتقال المفاجئ من موضوع إلى موضوع في العمل الشعري ، وعن هذا التفكك بين أجزاء القصيدة . فأجود الشعر عند الجاحظ ما كان « متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغا واحدا ، وسُبك سبكا واحداً ، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان » .(٦)

فإذا وصلنا إلى أبي علي الحاتمي وهو أحد أعلام البلاغة والنقد في القرن الرابع الهجري فسنجد عنده أفكاراً صريحة تتحدث عن وحدة العمل الشعري ، وهذا صريح عبارته في فهمه لمعنى الوحدة وضرورة توافرها في الأعمال الشعرية : (ومن سبيل الشاعر أن يتحرى لقصيدته أحسن الابتداء ، كما يتحرى لها أحسن الانتهاء عند بلوغ حاجته ، وأن يجعل افتتاح كلامه أحسن ما يستطيعه لفظا ومعنى . وأن يبتدئ قصيدته بما شاكل المعنى الذي قصد له . فإن أبا نواس لو كان معاتبا **بقوله :**

أربع البلى إن الخشوع لبادي   عليك وإني لم أخنك ودادي

أو مستبطئاً ، لم يُستَهْجَن ابتداؤه هذا ... لأن كل صنف من صنوف القول يقتضي نوعا من أنواع الابتداء ، وضربا من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره ... فينبغي للمادح المستميح أن يفتتح شعره بما يكون دالاً على غرضه ومشيرا إلى مراده .(٧)

ويوقفنا هذا الكلام على رأي الحاتمي في وحدة الغرض أو وحدة الموضوع بصراحة ، فإذا أمعنا النظر في هذا الكلام استطعنا أن نفيد منه الحقائق التالية :

١ ـ أن للقصيدة بداية ونهاية ، وبين البداية والنهاية ما يبلغ به الشاعر حاجته ، وهذا يعني أن لها مقدمة وعرضاً وخاتمة .

٢ ـ أن تكون القصيدة كلها على نسق واحد في جودة اللفظ والمعنى .

٣ ـ أن لكل كلام افتتاحا يناسبه ولا يصلح لغيره ، فافتتاح المدح غير افتتاح العتاب ، وافتتاح العتاب غير افتتاح الاستبطاء ... الخ .

٤ ـ أن يكون أول الكلام منبئاً عن غرض القائل مشيراً إلى مراده ، ومعنى ذلك أن تكون القصيدة مختصة بغرض واحد أو بموضوع واحد منذ أول بيت منها ، بحيث يكون هذا البيت مقدمة للقصيدة ، مشيرا إلى مراد الشاعر فيها ، دالاً على غرضه منها وذلك يعني أن يكون الابتداء غير خارج في غرضه ومعناه عن سائر القصيدة ، وهذا يستلزم بالضرورة ترك الاستهلال بالأطلال أو النسيب أو ما شابههما مما لا علاقة له بموضوع القصيدة .

٥ ـ أن الحاتميّ قد خصّ بكلامه قصيدة المدح . ويبدو لنا أن هذا التخصيص إنما كان على سبيل التمثيل ، وسبب ذلك غلبة هذا النوع على الشعر العربي ، ومع ذلك نجده يقف هذا الموقف من قصيدة الرثاء أيضا ، فيقول : إن من أحسن ما ابتدأ به شاعر قصيدته ، ونطق به على المذهب الذي ذهب إليه منها ، فأشعر بمراده في أول بيت منها ، أوس بن حجر في مرثيته :

أيتها النفس أجملي جزعا   إن الذي تحذرين قد وقعا

إن الذي جمع الشجاعة والنجد   ة والحزم والندى جُمعا

الألمعيّ الذي يظن بك الظن   كأن قد رأى وقد سمعا[٨]

ثم قال ـ أعني الحاتمي ـ إن ممن يجري وأوس بن حجر في مضمار واحد من المحدثين أبا تمام في قوله مبتدئا مرثية :

أصمّ بك الناعي وإن كان أسمعا   وأصبح مغنى الجود بعدك بلقعا[٩]

فعلى الشاعر إذن أن يبتدئ قصيدته بما يدل على غرضه منها ، وأن يتناول موضوعه مصافحة من غير أن يقدم له بشيء من المقدمات التقليدية المعهودة في القصيدة العربية .

ولا شك أن اختصاص القصيدة بغرض أو بموضوع واحد يؤدي إلى خلوصها من الأفكار المختلفة التي لا علاقة لها بالموضوع والتي لا تخدم الغرض الأساسي ، وبالتالي تخلصها من الاستطرادات المعروفة التي تدل على تعدد أفكار الشاعر وتنقلها .

وذلك يستدعي بالضرورة كفّ النقاد عن الخوض فيما يسمونه الخروج أو التخلّص من غرض إلى آخر ، كالخروج من بكاء الأطلال إلى النسيب ، ومن النسيب إلى وصف الرحلة أو إلى غير ذلك ثم الغرض الرئيسي من القصيدة ، ويجعلهم يبحثون عن حُسن الربط بين الأفكار الجزئية وعن تسلسل هذه الأفكار وصولا إلى الفكرة الرئيسة في القصيدة ، بمعنى أن يؤدي البيت الأول الذي هو بمثابة المقدمة ـ لأنه يشير إلى الغرض

مجرد إشارة ـ إلى حاجة الشاعر أو غايته ، فإذا بلغ هذه الغاية ختم قصيدته بخاتمة حسنة .

على أن تعبيرات الحاتمي في أجزاء القصيدة تماثل رأي أرسطو في ترتيب الأجزاء في حديثه عن وحدة الفعل في الملحمة والمأساة ، فهو يرى أنه ينبغي أن يكون للفعل بداية ووسط ونهاية ، لأنه إذا كان واحدا وتاماً كالكائن الحيّ أنتج اللذة الخاصة به .(١٠)

ولا يخفى أن الحاتمي قد فهم معنى الوحدة عند أرسطو فهما صحيحا ، وربما انفرد بهذا الفهم من دون سائر النقاد العرب حتى عصره . فهو يريد للقصيدة أن تكون كلاً متماسكاً ، ولهذا الكل أجزاء هي الابتداء والوسط أو ما يبلغ به الشاعر حاجته بحسب تعبيره ، ثم بعد ذلك الخاتمة أو الانتهاء .

والقول عند الحاتمي ينبغي أن يكون متجانساً أيضاً ، والأفكار متناسبة تدور حول غرض واحد منذ المقدمة حتى الخاتمة . فليس من المستحسن أن يقول الشاعر قصيدة في المدح مثلا فيبدؤها بشيء لا يناسب هذا الغرض ، كالبدء بما يشاكل العتاب أو الاستبطاء أو غير ذلك من أغراض الشعر .

وحديث الحاتمي عن الغرض الواحد في القصيدة وعن ترتيب أجزائها ينبهنا إلى نوع هذه الوحدة فهي الوحدة الكاملة .

وفي تمسك الحاتمي بهذه الوحدة نقض لمنهج القصيدة العربية القديمة بتعدد أغراضها وموضوعاتها . ولم نسمع بأحد قبل الحاتمي طالب بالخروج عن هذا المنهج المتوارث في القصيدة العربية ، وإن كان هناك من الشعراء من خرج على هذا المنهج بعض الشيء .

وقد كانت مطالبة الحاتمي بالخروج على هذا المنهج مطالبة مدروسة ومقصودة ، لأنه حاول أن يقيم في موضع آخر من كلامه نوعا من الوحدة من خلال فهمه وإقراره لهذا المنهج ، يبدو ذلك في قوله : « من حكم النسيب الذي يفتتح به الشاعر كلامه أن يكون ممتزجا بما بعده من مدح ، أو ذم ، أو غيرهما غير منفصل منه . فإن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض ، فمتى انفصل واحد عن الآخر ، أو باينه في صحة التركيب ، غادر بالجسم عاهة تتخوّن محاسنه ، وتعفي معالم جماله ، ووجدت حذاق الشعر ، وأرباب الصناعة من المحدثين محترسين من مثل هذه الحال احتراسا يجنبهم شوائب النقصان ، ويقف بهم على محجّة الإحسان حتى يقع الاتصال ، ويؤمن الانفصال .

ثم يقول : وتأتي القصيدة في تناسب صدورها وإعجازها ، وانتظام نسيبها بمديحها كالرسالة البليغة ، والخطبة الموجزة ، لا ينفصل جزء منها عن جزء ، كقول مسلم بن الوليد وهو من بارع التخلص :

أجدّك هل تدرين أنْ رُبَّ ليلة   كأن دجاها من قرونك ينشر
نصبت لها حتى تجلت بغرّة   كغرّة يحيى حين يُذكر جعفر

وهذا مذهب اختص به المحدثون ، لتوقد خواطرهم ولطيف أفكارهم واعتمادهم البديع وأفانينه في أشعارهم ، فكأنه مذهب سهلوا حزنه ، ونهجوا رسمه[11] .

ولا شك أن كلام الحاتمي هذا يعني « وحدة القصيدة » ولكنها وحدة تختلف عن الوحدة التي وقفنا عليها من قبل ، لأن الوحدة التي ينشدها هنا هي وحدة قائمة على تعدد الموضوعات .

وإذا أمعنا النظر في رأي الحاتمي هذا تبينت لنا الحقائق التالية :

١ ـ أن الرجل كان عالما بطبيعة الشعر العربي ، وتنقّل الشاعر من غرض إلى غرض في القصيدة الواحدة ، من نسيب إلى وصف إلى مديح أو غير ذلك من الأغراض ، وجلّ ما يطلبه من الشاعر الذي تتعدد الأغراض في قصائده أن يحكم وصل كل جزء من القصيدة بسائر أجزائها ، أو كل غرض بسائر ما يعرض له من الأغراض .

ولذلك تحدث الحاتمي طويلا في حسن التخلص ، وكان رأيه هذا في وحدة القصيدة أول كلام ابتدأ به الحديث عن هذا الفن .

٢ ـ أن أغراض القصيدة هي أعضاؤها التي شبهها الحاتمي بأعضاء جسد الإنسان ، ويرى ضرورة الاتصال المحكم بين كل غرض وآخر كما هو الشأن في اتصال أعضاء الجسد الواحد . وذلك كقول مسلم بن الوليد المذكور ، فإن الناظر في هذين البيتين يرى أن فيهما غرضين اثنين ، أحدهما وصف الليلة ، والآخر مدح يحيى ابن جعفر ، ولكن هنالك اتصالا متينا بين هذين الغرضين بحيث لا نجد بينهما أي نوع من الانفصال ؛ لأن الشاعر جعل من صدر البيت الثاني ما يناسب البيت الأول تمام المناسبة ، كما يناسب عجزه مناسبة وثيقة . وعلى هذا الشكل ينبغي أن يكون التلاحم والاتصال بين كل أغراض القصيدة .

٣ ـ أن الحاتمي يشترط صحة التركيب في هذه الأعضاء ، بمعنى أن لا يسبق المديح

النسيب ، وأن لا تختلط الأغراض نسيباً فمدحا فنسيباً مثلا ، لأن هذا الاختلاط وتعدد المواقع يشوّه القصيدة ، كذلك التشويه الذي يحدثه وجود أعضاء الجسم في غير مواقعها ، أو تعدد هذه الأعضاء على النحو غير المألوف .

وذلك يعني أنه ينبغي أن تكون أفكار القصيدة مرتبة ومنسقة على نسق معين لا اضطراب فيه .

٤ ـ أن تشبيه القصيدة بالرسالة المحكمة والخطبة الموجزة لا يبعدها كثيرا عن تشبيهها بجسد الإنسان ، من حيث الاتصال وصحة التركيب .

ويؤكد الحاتمي في هذه الوحدة أنه ينبغي أن تكون القصيدة متناسجة ، وأفكارها متسلسلة تقتضي أوائلها أواخرها على النحو الذي نجده في أبيات النابغة التي مثل بها الحاتمي لهذا الغرض وهي قوله :

فأسبل مني عبرة فرددتها   على النحر ، منها مستهلّ ودامع
على حين عاتبت المشيب على الصبا   وقلت : ألما أصح والشيب وازع
وقد حال منهم دون ذلك شاغل   مكان الشغاف تبتغيه الأصابع
وعيد أبي قابوس في غير كنهه   أتاني ودوني راكس فالضواجع

قال الحاتمي : هذا كلام متناسج تقتضي أوائله أواخره ، ولا يتميز منه شيء عن شيء .(١٢)

وواضح أن هذا التناسج الذي ذكره الحاتمي شبيه بما هو موجود في بيتي مسلم ابن الوليد الذي سبق ذكرهما .

ولقد سبق ابن طباطبا إلى الإشارة إلى هذه الوحدة بين أجزاء القصيدة عندما شبّه هذه الأجزاء بفصول الرسالة في قوله : فإن للقصيدة فصولا كفصول الرسائل ، فيحتاج الشاعر إلى أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه صلة لطيفة ، فيتخلص من الغزل إلى المديح ، ومن المديح إلى الشكوى ، ومن الشكوى إلى الاستماحة ... بألطف تخلص وأحسن حكاية ، بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله ، بل يكون متصلا به وممتزجا معه .(١٣)

وذكر ابن طباطبا في كتابه « عيار الشعر » أن أحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاما يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله ، فإن قُدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقص تأليفها .(١٤)

وواضح هنا تأثر ابن طباطبا بفكرة أرسطو تأثرا واضحاً ، يقول أرسطو : يجب أن يكون الفعل واحدا وتاما ، وأن تؤلف الأجزاء بحيث إذا نقل أو بُتر جزء انفرط عقد الكل وتزعزع .(١٥)

كما كان الحاتمي في تشبيه القصيدة بجسد الإنسان ، متأثراً بأرسطو الذي شبه القصيدة بالكائن الحي أيضا .(١٦)

ولم يكن الشعراء العرب المتقدمون يحرصون على تحقيق هذه الوحدة في قصائدهم ، فهذا مذهب ــ كما يقول الحاتمي ــ اختص به المحدثون ، وأما الفحول الأوائل ، ومن تلاهم من المخضرمين والإسلاميين ، فمذهبهم المتعالم فيه : « عدّ عن كذا إلى كذا » وقصارى كل رجل منهم وصف ناقته بالعتق والكرم والنجابة والنجاء ، وأنه امتطاها وادّرع عليها جلباب ليل ، وتجاوز بها جوف تنوفة إلى الممدوح ، وهذه الطريق المهيع ، والمحجة اللهجم . وربما اتفق لأحدهم معنى لطيف تخلص به إلى غرضه ولم يتعمده ، إلا أن طبعه السليم ساقه إليه ، وصراطه المستقيم أضاء له مناره ، وأوقد باليفاع ناره في الشعر .(١٧)

وباستعراض آراء النقاد العرب السابقة نستطيع أن نتبين ثلاثة اتجاهات أو ثلاثة مفاهيم للوحدة :

الأول : يتجه إلى « وحدة البيت » ويمثل هذا الاتجاه قدامة بن جعفر وأبو هلال العسكري وغيرهما من علماء الشعر أمثال أبي عبيدة الذي يرى أن « أحسن تخلص للعرب تخلصت به من بكاء طلل ، ووصف إبل ، وتحمل أظعان ، وتصدع جيران ، بغير « دع ذا » و « عدّ عما ترى » و « اذكر كذا » من صدر إلى عجز ، لا يتعداه شاعر إلى سواه ، ولا يعلقه بما عداه ، قول زهير :

إن البخيل ملوم حيث كان ولكـ ـن الجواد على علاته هرم(١٨)

وهنالك من المتأخرين من يفضل وحدة البيت كابن رشيق الذي قال : « ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض ، وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه ، لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده ، إلا في مواضع معروفة مثل الحكايات » .(١٩)

والاتجاه الثاني : وهو الاتجاه الذي يطالب بتحقيق وحدة القصيدة من خلال تعدد

موضوعاتها ، ويتزعم هذا الاتجاه أبو علي الحاتمي وابن طباطبا .

أما الاتجاه الثالث : فهو الذي ينادي بوحدة الموضوع في القصيدة ، وزعيم هذا الاتجاه هو أبو علي الحاتمي .

ونرى مما تقدم أن الحاتمي تردد بين « وحدة الموضوع » و « تعدد الموضوعات » في مفهومه لوحدة القصيدة .

وهذه القضية مازالت قائمةً إلى يومنا هذا ، تتبع خطى الحاتمي ، فإن من أعلام النقد المعاصر من يجعل قضية الموضوع الواحد عماد نظرته إلى « الوحدة الفنية » في العمل الأدبي كالأستاذ العقاد مثلا ، في حين يرى جميل صدقي الزهاوي أنه لا مانع من تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة ، تربط بينها مناسبات وإن كانت ضعيفة .[٢٠]

على أن بعض النقاد المعاصرين يتحدث عن وحدة القصيدة ويسميها (الوحدة العضوية) ويريد بها وحدة الموضوع وما يستلزمه من ترتيب الصور والأفكار .[٢١] يقول الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى عن كلام الحاتمي في الوحدة : إنه حديث في الوحدة العضوية ، ثم يعود بعد ذلك فيسمي هذه الوحدة « الوحدة الفنية » فيكون بذلك قد خلط بين ثلاثة أنواع من الوحدة هي : الوحدة الموضوعية ، والوحدة العضوية ، والوحدة الفنية .[٢٢] ولا شك أن هناك فروقا بين هذه الأنواع . والغريب في الأمر أن هنالك من نقادنا العرب في هذا العصر من ينسب الدعوة إلى الوحدة العضوية من خلال تعدد الموضوعات إلى المدرسة الرومانتيكية باعتبارها واحدة من صيحات التجديد التي تميزت بها هذه المدرسة ، متجاهلين آراء نقادنا القدماء أمثال الحاتمي برغم اطلاعهم عليها . فنجد مثلا الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى يقول : « ولا شك أن الوحدة العضوية كانت صيحة من صيحات الرومانتيكية في الدعوة إلى التجديد ، فإن القصيدة عندهم تصبح كل صورة من صورها بمثابة عضو حي في بنيتها الفنية ، وهو ما يسمى عندهم وحدة تشبه وحدة المسرحية العضوية . ويقرر أن أول من قرر ذلك (لسنج) الألماني (١٨٢٩ ـ ١٨٧١)[٢٣] .

كما نجد من هؤلاء النقاد من ذهب إلى أكثر من ذلك كالدكتور محمد غنيمي هلال الذي خطّأ الحاتمي بالذات مرة ،[٢٤] وكل النقاد العرب مرة أخرى في ترديدهم لكلمة الوحدة العضوية[٢٥] من حيث فهمهم لهذه الوحدة ، كما نفهمها وكما فهمها أرسطو

من قبل ، وقال : « ولم يفطن أحد منهم إلى وحدة العمل الأدبي في القصيدة على نحو ما نفهمه اليوم ، ولهذا لم يتناف بناء القصيدة الجاهلية في فهمهم مع تأليف المعاني في الوحدة العامة ... إذ فهموا معنى الوحدة هو إجادة وصل أجزاء القصيدة القديمة بعضها ببعض ، وإن لم يكن بين الأجزاء نفسها صلة .[٢٦] وأضاف « ولهذا لم تترك أثراً في النتاج الأدبي » .[٢٧]

ونحن لا نجد فرقا بين مفهوم الدكتور هلال للوحدة في العمل الأدبي وبين مفهوم أبي علي الحاتمي لهذه الوحدة ، يقول الدكتور هلال : « ونقصد بالوحدة العضوية في القصيدة : وحدة الموضوع ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع وما يستلزم ذلك من ترتيب الصور والأفكار ترتيبا تتقدم به القصيدة شيئا فشيئاً حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور ، على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية ، لكل جزء وظيفة فيها ، ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والمشاعر .[٢٨]

ونلحظ في هذا النص فكرتين هما : وحدة الموضوع وما يستلزمه من تسلسل الأفكار ، وتلاحم أجزاء القصيدة ، وهاتان الفكرتان هما بعينهما فكرتا الحاتمي ، وإن كان قد عبر عن تسلسل الأفكار بقوله السابق تعليقاً على أبيات النابغة « وهذا كلام متناسج تقتضي أوائله أواخره ، ولا يتميز منه شيء عن شيء[٢٩] .

وقد يقول قائل إن المقصود هنا بأجزاء القصيدة هو أجزاء الموضوع الواحد نفسه من مقدمة وعرض وخاتمة ، وليس أجزاءها من موضوعات متعددة كالنسيب والمديح وغير ذلك ، فنقول : إذا كان الأمر كذلك فهي فكرة الحاتمي الأخرى التي يقول فيها : « من سبيل الشاعر أن يتحرى لقصيدته أحسن الابتداء ، كما يتحرى لها أحسن الانتهاء عند بلوغ حاجته ، وأن يجعل افتتاح كلامه أحسن ما يستطيعه لفظا ومعنى ، وأن يبتدئ قصيدته بما شاكل المعنى الذي قصد إليه ... وكل صنف من صنوف القول يقتضي نوعا من أنواع الابتداء أو ضربا من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره ... فينبغي للمادح المستميح أن يفتتح شعره بما يكون دالا على غرضه ومشيراً إلى مراده .[٣٠]

وإذا كانت هذه هي الغاية التي يطمح إليها الدكتور هلال ، فإننا لا نرى فيها شيئاً جديدا يستحق ما قدّم من محاولة الغض من شأن النقد الأدبي عند العرب ، فإن ما ذكره لا يزيد شيئاً عما رآه الحاتمي الذي نرى هذه المقترحات صريحة في رأيه .

كما نجد في كلام الحاتمي السابق جميع العناصر التي بنى عليها الدكتور هلال فكرته ،

فهنا وحدة الموضوع التي تقتضيها دلالة البيت الأول عليه ، وهنا ابتدأ بما يشاكل الغرض ، وإن شئت قلت « مقدمة » وهنا انتهاء حسن أو « خاتمة » وبين المقدمة والخاتمة ما يبلغ به الشاعر حاجته .

وهناك فيما مر من أقوال الحاتمي أيضا ، التلاحم والتلاؤم بحيث إذا انفصل جزء من القصيدة أو اختلف في صحة التركيب عن باقي جسد القصيدة ، غادر بالجسم عاهة تتخوّن محاسنه ، وتعفي معالم جماله . على أن لا يخلو الكلام من تسلسل الأفكار بحيث تقتضي أوائله أواخره .

على أن مجمل الآراء التي عرضناها لنقادنا القدماء لم تأت من فراغ ، فلولا أنهم لاحظوا أن هناك عيبا ما في بناء القصيدة العربية يجب أن يُتدارك وأن يقوّم لما تحدثوا في هذا الموضوع . لقد لاحظوا الانتقال المفاجئ من غرض إلى آخر بعبارة « دع ذا » وما شاكلها ، ولاحظوا تفكك أجزاء القصيدة وعدم تلاحمها ، فظهرت دعوتان ، إحداهما تدعو إلى حسن التصرف في الانتقال وربط هذه الأجزاء ، بحيث لا يكون بينها تنافر ، مع محاولة الحفاظ على منهج القصيدة العربية المتعارف عليه . والثانية تحمل في طياتها ثورة على هذا المنهج التقليدي فتدعو إلى تحقيق الوحدة الموضوعية عن طريق تلاحم أجزائها ووحدة موضوعها وتدعو الشعراء إلى الدخول في أغراضهم مباشرة منذ البيت الأول ولو أدى ذلك إلى هدم ذلك المنهج التقليدي في بناء القصيدة القديمة .

ومما لا شك فيه أن عمل الشاعر على تحقيق هذه الوحدة يعني أن تتخلص القصيدة العربية من تعدد موضوعاتها ، ومن المطالع والابتداءات التي لا تناسب الغرض المراد منها ، وقد لا تحتاج حينئذ إلى أنواع الانتقال من غرض إلى غيره ، تلك الأنواع التي شغل النقاد أنفسهم بها من استطراد وخروج وتخلّص ، لأن القصيدة ذاتها سوف تخلص من كل ما هو خارج عن غرضها من حشو الكلام وتداخل الأغراض وتشتت الأفكار واختلاف المشاعر النفسية .

ومع ذلك نجد من بين النقاد المعاصرين من يحاول سلب القدماء كل فضيلة ، فيدعي أن خليل مطران أول من نبّه إلى أنه لم يجد في الشعر العربي « ارتباطاً بين المعاني التي تتضمنها القصيدة ، ولا تلاحما بين أجزائها » .[31] كما يرى أن العقاد كان أوضح منهجا من مطران وأكثر عُمقا في دعواته إلى الوحدة العضوية في القصيدة .[32] إذ يقول : القصيدة « ينبغي أن تكون عملاً فنياً تاماً ، يكمل فيها تصوير خاطر أو خواطر

متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه والصورة بأجزائها واللحن الموسيقي بأنغامه ، بحيث إذا اختلف الوضع أو تغيرت البنية ، أخل ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها ، فالقصيدة الشعرية كالجسم الحي يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته .(٣٣)

فهل حقاً أن « مطران » كان أول من لاحظ تلك الملاحظة في الشعر العربي القديم ؟! وأنه والعقاد قد جاءا بشيء لم يألفه النقد العربي القديم ـ بغض النظر عن النتائج ـ ؟! وهل من الجدّة والحداثة تشبيه القصيدة بالتمثال في حين شبهها الناقد القديم بالجسد الحيّ ؟! وإنما كرر العقاد أقوالهم .

ونحن لا نستبعد أبداً أن يكون العقاد قد اطلع على رأي الحاتمي في وحدة القصيدة في أحد المراجع .

على أن فيما تقدم رداً على تساؤلاتنا السابقة ، ونقضاً لادعاء الدكتور هلال من أساسه ، ونحن لا نرى في مطران والعقاد ـ على جلال قدرهما في عالم الأدب والنقد ـ غير مجددين لدعوات أطلقها بعض النقاد القدماء وفي طليعتهم الحاتمي منذ أكثر من ألف سنة .

ولكن الشيء المؤسف حقاً أن تخفق تلك الدعوات القديمة فلا تحقق الغاية المرجوّة منها ، ولا نرى شيئاً ذا قيمة من آثارها في النتاج الشعري الكثير الذي وصل إلينا ، ولو شاء الله واستجاب الشعراء لتلك الآراء لتغيرت أحكام كثيرة حول شعرنا العربي القديم .

أما لماذا أخفق النقاد القدماء في خلق قصيدة جديدة تتحقق فيها الوحدة الفنية ؟ فإننا نعتقد أن لذلك أسبابا ؛ منها طبيعة الشعر العربي نفسه ، وهو في أغلبه شعر غنائيّ ، يتكون من مجموعة من العواطف ، لسنا ندري أيها كان أقرب إلى خلد الشاعر .

ثم الذوق الأدبي العام الذي كان سائداً آنذاك ، ذلك الذوق الذي كان يبحث عن الوحدة داخل البيت الواحد ، ويجد فيها لذته ومتعته ، بحيث إذا جاء في القصيدة بيتان بينهما صلة ما ، عدّوا ذلك عيبا ، وتفننوا في اختراع الألقاب لهذا العيب ، فمنهم من سماه « المبتور » ومنهم من سماه « التضمين » ومنهم من سمى القصيدة التي لا تستهل بالنسيب « البتراء » كابن رشيق الذي يقول : « وإذا تناول الشاعر قصيدته دون أن يجعل لها بسطاً في النسيب فالقصيدة بتراء ، كالخطبة البتراء » .(٣٤)

وخاتمة القول في هذا الموضوع ، موضوع « الوحدة في العمل الشعري » أن دعوات النقاد القدماء ـ وفي طليعتهم الحاتمي ـ لم تحقق هدفها ، وإذا نظرنا إلى القصيدة العربية القديمة فسنجد أنها تكاد تكون خالية من هذه الوحدة ، وأنها لا تعدو أن تكون مجرّد مجموعة من القصائد القصار يجمعها وزن واحد ، وقافية واحدة ، وذلك لتباعد أفكار القصيدة الواحدة بعضها عن بعض .

أما إذا كانت جميع أفكار القصيدة متقاربة متجانسة ، ومتعاضدة في خدمة الفكرة الرئيسة ، كما هو الحال في بعض القصائد الغزلية ، فقد نقول إن فيها « وحدة فنية » مع أن وجود مثل هذه القصائد القليلة لا يسمح بإطلاق هذه السمة على الشعر العربي القديم ، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض النقاد القدماء ، أمثال أبي علي الحاتمي .

● ● ●

الحـــواشـــي

(١) أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي ، واحد من أعلام البلاغة والنقد في القرن الرابع الهجري ، له العديد من المؤلفات أشهرها : حلية المحاضرة ، والرسالة الموضحة .

(٢) انظر : نقد الشعر ، لقدامة بن جعفر ص ٢٢٢ .

(٣) انظر : الصناعتين ص ٣٧ .

(٤) انظر : معجم البلاغة ٥٥٥/٢ .

(٥) انظر : الشعر والشعراء ٥٧/١ .

(٦) انظر : البيان والتبيين ٦٧/١ .

(٧) انظر : الرسالة الموضحة ص ٦٧ .

(٨) انظر :حلية المحاضرة ٢٠٦/١ .

(٩) انظر : المصدر السابق ٢٠٨/١ .

(١٠) انظر : فن الشعر ص ٦٥ .

(١١) انظر : حلية المحاضرة ٢١٥/١ .

(١٢) انظر : المصدر السابق ٢١٦/١ .

(١٣) انظر : عيار الشعر ص ١٢ .

(١٤) انظر : المصدر السابق ص ١٣١ .

(١٥) انظر : فن الشعر ص ٢٦ .

(١٦) انظر : المصدر السابق ص ٦٥ .

(١٧) انظر : حلية المحاضرة ٢١٥/١ وما بعدها .

(١٨) انظر : المصدر السابق ٢١٧/١ .

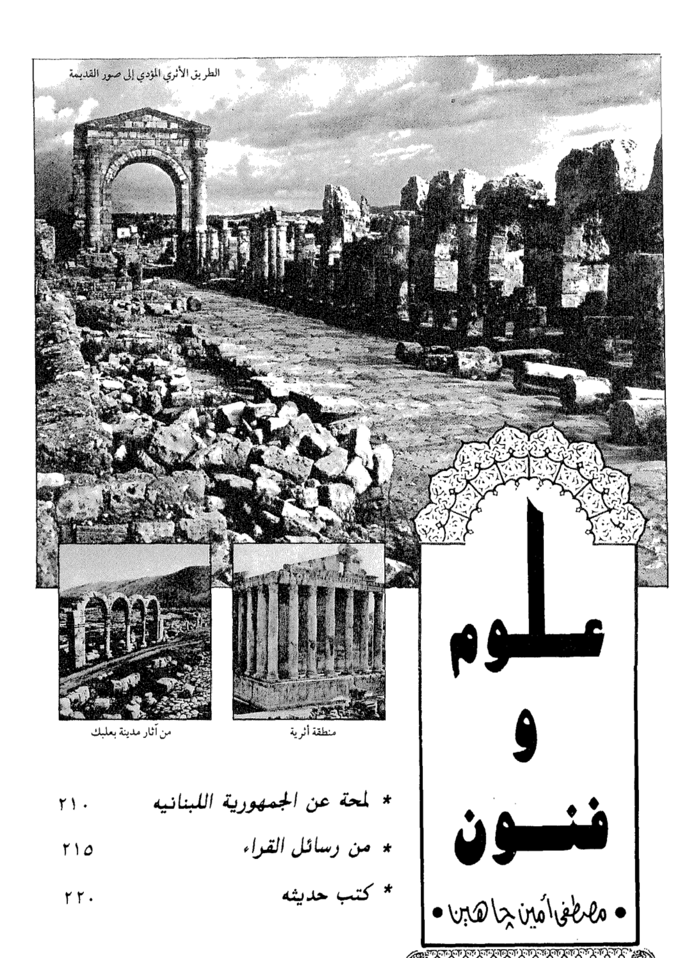
(١٩) انظر : العمـــدة ٢٦١/١ .

(٢٠) انظر : التيّارات المعاصرة في النقد الأدبي ص ٤٣٣ .

(٢١) انظر مثلا : النقد الأدبي الحديث ص ٣٩٤ .
(٢٢) انظر : دراسات في نقد الأدب الحديث ومذاهبه ص ٩٣ .
(٢٣) انظر : دراسات في النقد الأدبي ص ٩٤ .
(٢٤) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٩ .
(٢٥) المعروف أن هذا المصطلح لم يرد عن أحد من القدماء .
(٢٦) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٢١١ .
(٢٧) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٦ .
(٢٨) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٤ .
(٢٩) انظر : حلية المحاضرة ٢١٦/١ .
(٣٠) انظر : الرسالة الموضحة ص ٦٧ .
(٣١) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٤٠٢ .
(٣٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٠٣ .
(٣٣) انظر : الديوان في النقد والأدب ص ٣٧ ، وانظر العقاد وقضية الشعر ص ٦٢ .
(٣٤) انظر : العمدة ٢٣١/١ .

● المصادر والمراجع ●

١ ـ البيان والتبيين ، للجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط ٤ ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، بدون تاريخ .
٢ ـ التيارات المعاصرة في النقد الأدبي ، للدكتور بدوي طبانة ، ط ٢ ـ ١٣٩٠ هـ .
٣ ـ حلية المحاضرة ، لأبي علي الحاتمي ، تحقيق د. جعفر الكتاني ، دار الرشيد ـ بغداد ١٩٧٩ م .
٤ ـ دراسات في النقد الأدبي ، للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ، ط ١ ، مطبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، بدون تاريخ .
٥ ـ دراسات في نقد الأدب الحديث ومذاهبه ، للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ، الحلقة الثانية ، مطبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة ، بدون تاريخ .
٦ ـ الديوان في النقد والأدب ، للعقاد والمازني ، ط ٣ ، دار الشعب بالقاهرة ، بدون تاريخ .
٧ ـ الرسالة الموضحة : لأبي علي الحاتمي ، تحقيق د. محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .
٨ ـ الشعر والشعراء : لابن قتيبة ، نشر دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ .
٩ ـ الصناعتين ، لأبي هلال العسكري ، طبعة محمد علي صبيح بالأزهر ، بدون تاريخ .
١٠ ـ العقاد وقضية الشعر ، لمجموعة من المؤلفين ، الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة . ١٩٧٩ م .
١١ ـ العمدة ، لابن رشيق ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ٤ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٧٢ م .
١٢ ـ عيار الشعر ، لابن طباطبا ، تحقيق عباس عبد الستار ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٢ هـ .
١٣ ـ فن الشعر ، لأرسطو ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ م .
١٤ ـ معجم البلاغة العربية ، للدكتور بدوي طبانة ، نشر دار العلوم ، الرياض ١٤٠٢ هـ .
١٥ ـ النقد الأدبي الحديث ، للدكتور محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة ودار العودة ، بيروت ١٣٧٣ هـ .
١٦ ـ نقد الشعر ، لقدامة بن جعفر ، تحقيق كمال مصطفى ، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، بدون تاريخ .



الطريق الأثري المؤدي إلى صور القديمة

منطقة أثرية

من آثار مدينة بعلبك

لمحة تاريخية عن:

جمهورية

لبنان



لبنان: مساحته (١٠٢٠٦ كم٢ و٢,٨٣٠ مليون نسمة، وهناك مثل هذا العدد من المغتربين المقيمين في مختلف أرجاء العالم.

يقع لبنان غربي آسيا. العاصمة بيروت. يحده غربًا البحر المتوسط، وشمالاً وشرقًا سورية، وجنوبًا فلسطين. تقع على ساحله الممتد على البحر المتوسط المدن التاريخية القديمة: طرابلس، وصور، وصيدا. ويحصر الوادي الخصيب البقاع بين سلسلتين من الجبال: إحداهما جبال لبنان الساحلية، والأخرى على الحدود الشرقية.


مدينة صيدا تمثل ثالث المدن اللبنانية

ينقسم لبنان إلى خمس محافظات : بيروت، وجبل لبنان وشمال لبنان، وجنوب لبنان، والبقاع. ولبنان قطر زراعي يزرع من أرضه حوالي ٢٦٪ من المساحة، وتشغل الغابات والأحراش مساحة ٨٠٠٠٠ هكتار. وأهم حاصلاته القمح والشعير والذرة والفواكه والزيتون والتوت، ويزرع القطن في بعض الأرجاء، وكذلك التبغ، وكان الحديد يستخرج قديمًا.

أهم الصناعات: حلج القطن، والنسيج، والحرير، والزيت، والصابون، والكبريت، والأسمنت، ودباغة الجلود وصناعة الأخشاب. تستفيد البلاد من مرور أنابيب النفط العربية، في طرابلس مصفاة لتكرير الزيت الذي يفي بحاجة البلاد، وتوجد في صيداء مصفاة أخرى. ولبنان منطقة تجارية هامة بفضل موقعه الجيد. وأهم صادراته الخضر والمنسوجات، ويستورد المعادن والآلات الصناعية والأدوات الكهربائية من الولايات المتحدة وفرنسا وانجلترا وألمانيا الغربية وإيطاليا.

ولبنان بلد سياحي، وتنتشر فيه المصائف والفنادق، وبه شبكة صغيرة من الخطوط الحديدية التي تربط أهم المدن، وبه أيضًا شبكة من الطرق المعبدة الجيدة تخترق البلاد، كما يوجد طريق ممتاز يصل

بيروت بدمشق. ترسو بميناء بيروت آلاف من السفن، وتهبط مطار بيروت الكبير طائرات معظم الشركات التي تمر بمنطقة الشرق الأوسط.

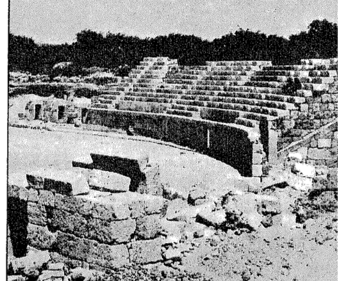
استقرت نظم التعليم بلبنان منذ أوائل القرن العشرين أو قبل ذلك بقليل، ونسبة الأميين في البلاد ضعيفة جداً. وتنهض المدارس الحكومية بالمجان، ولا تخلو القرى من المدارس الإبتدائية، ومدارس التعليم الثانوي كثيرة، وكذلك المدارس الفنية والصناعية للبنين والبنات. وفي لبنان أكثر من ثلاث جامعات: الجامعة الأمريكية، وجامعة القديس يوسف، وجامعة لبنان الوطنية ١٩٥١م، وفرع من جامعة القاهرة، وفيها أقسام لتدريب المعلمين، وهناك أكاديمية للفنون الجميلة ١٩٤٣م. وبلبنان كثير من الجمعيات العلمية والمكتبات، وأهمها، مكتبة لبنان الوطنية التي تحتوي على أكثر من ٥٠٠٠٠ مجلد، ٦٥٠ مخطوطاً، والمكتبة الشرقية، ومكتبة الجامعة الأمريكية، إلى جانب مكتبات الكليات الجامعية. وأهم المتاحف: المتحف الوطني ببيروت وتضم مجموعاته تحف الآثار والفنون التي توضح حضارة لبنان في تصوره المختلفة، والمتحف الشعبي بدير القمر.

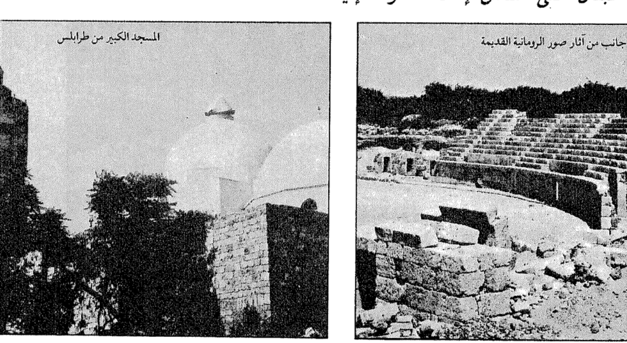
كما سيطر على لبنان في العصور القديمة، الحيثيون والآراميون، ثم صار مركزاً للحضارة الفينيقية.

دخل لبنان مع سورية في الامبراطورية الرومانية ثم الامبراطورية البيزنطية، . وقد وقعت المنطقة التي يحتلها لبنان اليوم تحت سيطرة الصليبيين (القرن ١١ ـ ١٢)، ولما طردهم المماليك وقع تحت سيطرة الأتراك العثمانيين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، حينما فرض الانتداب الفرنسي على لبنان وسورية ١٩٢٠م، ولكنه صار جمهورية عام ١٩٢٦م، رغم بقاء الانتداب عليه. وبمقتضى معاهدة أبرمها مع فرنسا ١٩٣٦م كسب استقلاله، وعلى أن تمر فترة انتقال مدتها ثلاث

سنوات. هب اللبنانيون يكافحون ضد الانتداب الفرنسي عدة سنين، حتى نشبت الحرب العالمية الثانية، وفي أثنائها خضع لبنان فترة قصيرة لحكومة فيشي، ولكن القوات البريطانية والقوات الفرنسية الحرة دخلته في (يونيو - يوليو ١٩٤١م). وفي ذلك العام أعلن الجنرال كاترو باسم فرنسا إنهاء الانتداب الفرنسي واستقلال لبنان (وسورية).

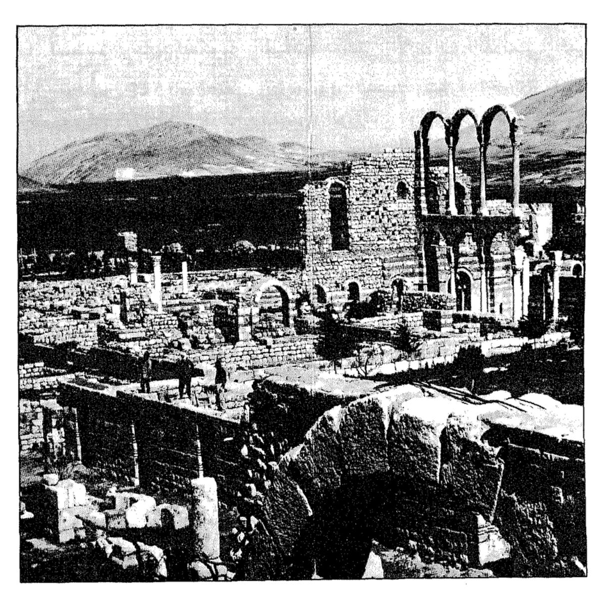
وبالرغم من هذا الاعتراف استمر اشراف الفرنسيين على شؤون التعليم والجمارك والأمن العام والقوات المسلحة، حتى ١٩٤٤م، وكثيراً ما اصطدم رجال الحكومة اللبنانية بممثلي الانتداب الفرنسي، ففي ١١ نوفمبر ١٩٤٣م اعتقل الفرنسيون الشيخ بشارة الخوري رئيس الجمهورية، ورياض الصلح رئيس الوزراء، وغيرهما من الزعماء والسياسيين، وحل مجلس النواب، وعطل الدستور، فأعلن لبنان الثورة، وتألفت حكومة وطنية في بلدة بشامون، فتراجع الفرنسيون عن موقفهم. وأفرجوا عن المعتقلين، وأعلنوا استعدادهم للاتفاق مع لبنان على أساس إعادة حقوقه إليه كاملة.


جانب من آثار صور الرومانية القديمة


المسجد الكبير من طرابلس

نال لبنان استقلاله في أول يناير ١٩٤٤م، وانضم إلى جامعة الدول العربية وإلى الأمم المتحدة ١٩٤٥م، ولبنان جمهورية دستورية نيابية.

ولقد قامت الحرب الأهلية في لبنان منذ خمسة عشر عاماً، كما احتلت إسرائيل بعض المناطق اللبنانية، ومازالت الحرب والمشكلة اللبنانية قائمة على الساحة العربية والدولية، وتبذل المساعي في حل المشاكل الداخلية والخارجية من العالم العربي بعامة، واللجنة الثلاثية بخاصة.





إلى أخي الأستاذ الأديب عبد الله بن حمد الحقيل المحترم

الأمين العام للدارة والمدير العام للمجلة

تحية طيبة: إن الدارة ـ مجلة فصلية.. تنطلق من «دارة الملك عبد العزيز» بالرياض.. لها منذ صدورها إلى اليوم خمسة عشر عاماً... وعددها الرابع ـ لرجب وشعبان ورمضان سنة ١٤١٠هـ كعادته في دسامة المادة.. وحسن اختيار، ومن هنا أصبحت الدارة جيدة في إخراجها واختيار مادتها، وتنسيق طباعتها..

رئيس تحرير (الدارة) أستاذنا الوالد الشاب في أفكاره ومعرفته ومعلوماته، والشيخ المحترم في تجاربه وخبرته الأستاذ الجليل والمؤرخ محمد حسين زيدان ـ يعتبر موسوعة تاريخية إسلامية.. موسوعة عالمية وسياسية، كلما قلنا إنه شيخ في السن تأبى معلوماته وأفكاره إلا أن يكون شاباً متوثباً، له في صحفنا ومجلاتنا جولات العالم والسياسي والأديب والشاعر والمتحدث بأسلوب واضح وبحديث ناصح.. مقدمة المجلة على إيجازها عبقرية فذة ونظرات صادقة وإبداع أيما إبداع.. إنها قصيرة ولكن معناها كبير وللجغرافيا فيها نصيب الأسد عن حركة التأليف في إحياء الجغرافيا بعد توحيد الجزيرة العربية. كتب الحلقة عن القسم الثالث رقم الكلمة الثامنة احتلت من الكتاب إحدى وثلاثين صفحة فيها ما لذ وطاب من خبير متخصص مؤهل.. إنها ملخص كتب لا كتاب واحد ملحقاتها السالفة والمقبلة كتاب ضخم نحن في حاجة إليه شيباً وشباباً.. جامعات ومدارس.. ومراكز وجمعيات تاريخية، واختارت المجلة كاتباً قديراً هو الدكتور إبراهيم الفيومي فأتحفنا بعشرين صفحة نقية مهذبة منتقاة عن أمير الشعراء ـ شوقي ـ وأحسن كل الإحسان بأن نقح ما كتب وما نشر عنه في هذا الملخص،

عن شاعر عربي إسلامي له شاعرية حقيقية في كل مجال وفي النثر أتحفنا بطائفة عدا الشعر بل في النثر وسيدها - أسواق الذهب - الذي ماثل السابقين في الحكم والأمثال.. ليت كل شاب يقتني هذا الكتاب الثمين - تحدث الدكتور الفيومي حديثاً طلياً.. وفكراً نقياً.. واعتمد على ستين مرجعاً كلها جيدة ومشهورة، ولم يشر إلى الشوقيات الجديدة - التي صدرت في جزأين كبيرين بطباعة لا بأس بها .. ولعله أشار إليها بقوله - الشوقيات المجهولة..

أما كلمة الدكتور محمد معوض إبراهيم عن الإذاعة في عهد الملك عبد العزيز، فمن المعروف أنه - رحمه الله وغفر له - مجدد في كل مرفق لكنه لم يغادر هذه الحياة إلا وقد بدأ المرافق كلها ولكن خلفه أبناؤه في تتميم كل مرفق أدبي، ديني، إعلامي، عسكري، أمني، طرقيّ الخ.... الملك عبد العزيز عبقري من عباقرة العالم وندرك من يقظته - رحمه الله - كيف فصل مسؤوليات الإذاعة وعيّنها ثلاثة أقسام ٤٥٪ برامج أدبية وثقافية.. ويُدرك من هذا وعيه وفهمه، ولا أدل من عظمة أفكار الراحل في ملء ثلاثين صفحة، اشتملت على القديم والجديد في أسلوب واضح.. كما شاقني مقال من الدكتور - محمد مهدي إيلهان - عن الملاحظات والآراء حول الأرشيف العثماني وأهميته في دراسة التاريخ العثماني... إن أرشيفات العثمانيين الأتراك أكثر من ثلاثة وضحها الكاتب وعلق عليها. إن قروناً مضت إلى القرن التاسع عشر وأول العشرين كله متعلق بالأتراك واتصال العرب بهم، وما عملوه للمسلمين والإسلام من إصلاحات. عمل الغرب عمله ليفصلوا بين المسلمين والعرب بأساليب ماكرة حتى حطموا إمبراطوريتهم التي ملكت الشرق والغرب، والحديث عن هذا يطول، ولهم محاسن ومكارم لو حصرت لكانت كثيرة، وأعود مرة ثانية لأقول إن الغرب عمل لتحطيم هذه الدولة التي اعتمدت الإسلام ديناً.. وليت مؤرخاً كتب عن حسناتها وذكر أسواء الغرب في إحالة الحسنات إلى سيئات، مما هو جيد وحسن وبائن كالشمس في رائعة النهار وحديث الدكتور في صفحات ستٍ لا يكفي عن أرشيفاتها.

ولحديث الدكتور خليل عمارة نكهة صادقة لها أريج في العقول والأذهان.

حديثه الممتع عن [حلقة الوصل بين الألسنية الحديثة والنحو العربي] ملأ ثماني عشرة صفحة بالأدلة والبراهين الواضحة وضوح الشمس، ليت شبابنا ومديري مدارس شبابنا يقرؤون هذا البحث الشائق والفكر الرائق؟!

أما حديث الدكتور عبد الله بن محمد أبو داهش عن [الدراسات في أدب الجزيرة العربية] وعن حياة الأدب التهامي في ظلال المتنزهات الريفية ١٢٥٤هـ - ١٢٦٤هـ - ١٨٣٨م - ١٨٤٧م يجب أن يقف أمامها المرء متدبراً متفكراً ودارساً مدققا لهذا الحديث القيم الذي صحبه الدليل والبرهان.. وأعتقد أن الكثير يجهل - ضمد - أحد مراكز الأدب والفكر بالمخلاف السليماني ومتنزهاتها.. وخاصة متنزه الخيمة التي قيل فيها:-

قد سميت تلك البقاع [بخيمة] قد نصبت فيها فعز الجانب
والأصل في ذا والاسم نجل أبي نمي حسن المسمى وهو ليث غالبُ

ويقول فيه من القصيدة:

قد جاء من أم القرى بجنوده وله كضعف الجند رأي ثاقب
انظر إلى الخيمة منصوبة فوق الرياض الخضر والوادي
تهدى هنا العيش لسكانها يا نعم ذاك السفح والنادي
يا ليتني كنت مقيماً بها وما حوى ملكي وأولادي
فانظر [النجران] ولم تستطع حصر مبانيه بتعداد
زها على [غمدان] في حسنه وذاك يغري قصر شدّاد
وكم قصور زخرفت حوله تروي عن الفخر بإسناد

(١) غُمْدان ـ قصر في صنعاء اندثر في زمن عثمان بن عفان

(٢) شداد بن عاد ـ معروف تاريخه

ملحوظة: كثيراً ما يضرب العامة في [نجد] المثل بشداد بن عاد ويقصون بعض قصصه، وإن كانوا لا يعرفون أين هو، وفي أي بلد، إلا أن أساطيره مذكورة على الألسن ـ عود على بدء ـ ويستمر المقال ناشراً أخباراً طرية وأشعاراً طلية.

و ـ ضمد ـ حظيت بأشعار كثيرة من شعراء كثيرين يقول أحدهم.

بأكناف موجان الخصيب جنـــانه	جداولها من تحت جناتها تجـــري
رياض عهدناها زمردة خضـــرة	على حافة الوادي بشكل لها يغري

وقال في ضمد :ـ

مــا ضمــد يا صــاح إلا جنــة	....
نسيمهــا وتــــربها مــن عنبـــر	وماؤها الكوثر عـــذب شبــم
إذا تغنـــى سحـــر [قمر] بهــا	[أيقظ] فيهــا مـــن رجــال نغـم
وإن تلـــي الأسحار في مسجدها	قـــال بهـا عنـك يـــزول السقـم
لا يهتكـــون حرمـــة الجــار ولا	يعـــرف عيـــب منهـــم [وفيهـــم]

البحث يقع في ٣٦ صفحة نقية في معلوماتها وصادقة في مراجعها التي نافت على أكثر من مائتي مرجع ويتحفنا بما لم يخفِ على الجميع المفاوضات التي أدت لعقد معاهدة سنة ١٩١٥م بين الإمام عبد العزيز آل سعود وبريطانيا و ـ الدكتور خالد حمود السعدون بها بأسلوب المؤرخ والسياسي العميق. إنها صفحات

مشرقة عن بطل الجزيرة وعبقريها الملك عبد العزيز الإمام والسلطان وموحد الجزيرة حوتها حوالي (٢٤) صفحة.

وكانت حقاً جميلة وهادفة ويجب أن تمر على شبابنا وأبناء أمتنا ليروا العظمة من ابن هذه الجزيرة، من أين بزغ مجدها وانتشر عزها.

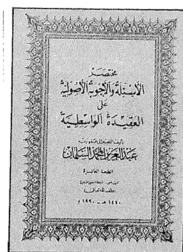
[وعن مؤلفات العرب في علوم المعادن بين النقلة والنساخ]. يتصدى الأستاذ مصطفى يعقوب عبد رب النبي لذلك في أكثر من ثلاثين صفحة في حديث جميل موفقاً موثقاً..

ودامت المجلة والدارة موفقة ولكم تحياتي

عثمان الصالح

الريـــاض





● مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية

عبد العزيز بن محمد السلمان

الطبعة العاشرة ـ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م

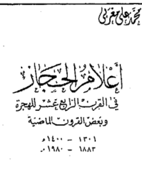
وقف لله تعالى ـ ١٦٨ صفحة



● من الأعماق «خواطر وخطرات» المجموعة الثالثة.

عبد الرحمن إبراهيم الحقيل.

١١٤ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

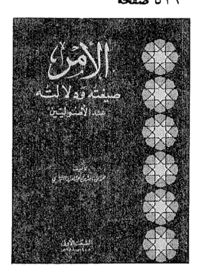


إعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة وبعض القرون الماضية ـ الجزء الثالث

محمد علي مغربي

الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

٥١٦ صفحة



● الأمر ... صيغته ودلالته عند الأصوليّين.

محمد بن ناصر بن عبدالعزيز الشثري.

٧٣ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

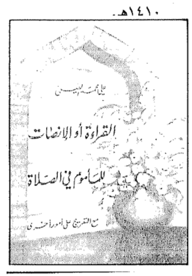


● بلادنا .. والزيت ..

«بأقلام نخبة من رجال الفكر».

جمع مادته : عبدالله بن محمد بن خميس.

١٤٣ صفحة ـ الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.



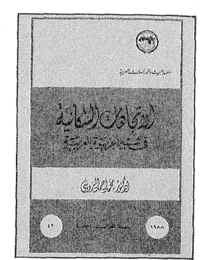
● القراءة أو الإنصات.

للمأموم في الصلاة

«وقف لله تعالى»

علي محمد العيسى.

٦٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ



● **الاتجاهات السكانية في شبه الجزيرة العربية.**

د. محمد أحمد الرويثي
١٦٦ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
الناشر : معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية.
سلسلة الدراسات الخاصة (٤٢).

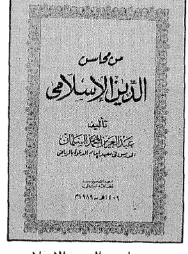


● **سلاح اليقظان لطرد الشيطان**

عبد العزيز بن محمد السلمان
الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م
وقف لله تعالى ـ
٢٦٤ صفحة

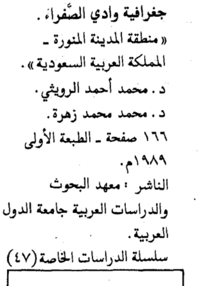
● **الدرر النفيسة عن العلماء والفقهاء والقضاة من أسرة آل عيسى.**

« بني زيد ـ شقراء ـ الوشم ».
١٩٤ صفحة ـ الطبعة الأولى.



● **من محاسن الدين الإسلامي**

عبد العزيز بن محمد السلمان
وقف لله تعالى ـ ١٤٠٩هـ ـ
١٨٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.



● **دراسات في : جغرافية وادي الصَّفراء.**

« منطقة المدينة المنورة ـ المملكة العربية السعودية ».
د. محمد أحمد الرويثي.
د. محمد محمد زهرة.
١٦٦ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩م.
الناشر : معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية.
سلسلة الدراسات الخاصة (٤٧)

● **دليل المعلم إلى توعية الطلاب بأضرار الخمر والمخدرات.**

الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
د. سليمان عبد الرحمن الحقيل

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine



Annual Subscriptions

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent of 4 issues price: SR 20.
- Non-Arab Countries : US 6 $.

- ***Articles can not be returned to authors whether published or not.***
- ***Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.***

• PRICE PER ISSUE •

Country		Price
— Saudi Arabia	:	3 Riyals
— U.A.E.	:	4 Dirhams
— Qatar	:	4 Riyals
— Egypt	:	40 Piastres
— Morocco	:	5 Dirhams
— Tunisia	:	400 Millimes
— Non-Arab Countries	:	1 U.S. $

• Distributors •

Saudi Arabia : Saudi Distribution Co P.O.Box 13195, Jeddah 21493 Tel. 6694700

Abu-Dhabi : P.O.Box 3778, Abu Dhabi, Tel. : 323011

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library. P.O.Box 2007, Tel. : 228552

Qatar : Dar-Al-Thakafa, P.O.Box 323, Tel. : 413180

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O.Box 224, Tel. : 262026

Egypt : Al-Ahram Distributing Est., Al-Gala'a Street, Cairo, Tel. : 755500

Tunisia : The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sharifia Distributing Company, P.O.Box 683, Casablanca, 05.



Articles

articles should be directed to the Editor-in-chief
☎ : 4417020

Editorial Board

All Correspondence should be directed to:
☎ : 4412318 - 4413944
Fax: 4412316

Subscriptions

Subscripitons should be directed to king Abdul Aziz research centre



IN THE
NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT

King Abdul Aziz
Research Centre



— Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent jurisitic identity.

— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives :

— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.

— TO issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.

— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

No. "2" - Year 16 - August, September, October 1990 A.D.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia

• Facsimile No : 00/966/1/4417020


من مطبوعات ووثائق الدا
دراسات في
الجغرافية الاقتصادية
علاقات ساحل عمان ببريطانيا
الأطلس التاريخي للدولة السعودية

ADDARAH

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh

No. 2 - YEAR 16 - AUGUST, SEPT., OCT. 1990 A.D.








Bibliotheca Alexandrina
0530550